This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Religion,

ihr Wesen und ihre Geschichte,

auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Erster Band:

Das Wesen der Religion.

(Religionsphilosophie.)

Leipzig.

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

Digitized by Google

Das Wesen der Religion

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Motto: Tu fecisti nos ad te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

Augustinus, Confess. I, 1.

Leipzig.

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

96. 2.

Digitized by Google

BODLEIAN LIBRARY
23 OCT 06
OXFORD

Digitized by Google

Dem Tübinger Stift

als Festgabe zum 21. November 1868

dem 100jährigen Geburtstage Schleiermacher's

gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Das vorliegende Werk ist aus Vorlesungen hervorgegangen, welche ich als Repetent am Stift zu Tübingen in den Sommerhalbjahren 1867 und 68 gehalten habe. Da dieselben Beifall gefunden hatten, so entschloss ich mich, bei meinem Abgang von der Universität, das Manuscript in den Druck zu geben.

Entsprechend diesem seinem Ursprung hat das Werk zunächst die Bestimmung, für Studierende der Theologie als Propädeutik zu dienen, zur Ueberleitung aus den allgemeinen historischen und philosophischen Studien zum speciellen theologischen Fachstudium. Da jedoch hiebei auch auf völlige Anfänger des akademischen Studiums Rücksicht genommen werden musste, so durften nirgends eingehendere Vorkenntnisse vorausgesetzt werden, als solche, wie sie jeder humanistisch Gebildete besitzt. Insofern dürfte sich das Werk auch für einen weiteren Leserkreis unter den gebildeten Nichttheologen recht wohl eignen; es bietet denselben — schon ganz äusserlich betrachtet — eine vollständige und übersichtliche Zusammenstellung dessen, was die neuere und neueste Zeit auf dem Gebiet der Religionswissenschaft hervorgebracht hat, und gewährt damit Jedem, der sich für die Sache näher interessirt, ohne doch eingehen-

Digitized by Google

dere Studien darin machen zu können, einen vollen Einblick in den Stand der Wissenschaft bezüglich aller wichtigeren einschlägigen Fragen. Allerdings erfordert der erste, philosophische, Theil (Band I.) der Natur des Stoffes gemäss, wenn auch nicht positive philosophische Kenntnisse, so doch einige Uebung im abstrakten Denken; dagegen ist der zweite, geschichtliche, Theil (Band II.) bei der überwiegend erzählenden Darstellungsform für die gebildete Welt der Gegenwart ohne Einschränkung bestimmt.

So sehr ich aber auch eine objektive Darlegung dessen, was unsere Zeit auf philosophischem und auf historischem Gebiet zur Förderung der Religionswissenschaft geleistet hat, mir zur ersten Aufgabe setzte, so konnte und wollte ich mich doch hiebei nicht begnügen. Eine wissenschaftliche Darstellung der Ansichten Anderer mag noch so objektiv sein, sie wird doch immer von selbst zugleich kritisch werden, und wäre es auch nur dadurch, dass die vergleichende Darstellung das Gemeinsame heraushebt und in den streitigen Punkten die Gründe für und wider das eine oder andere gegen einander abwägt. Auf diesem Wege des kritischen Studiums aller bedeutenderen Vorarbeiten hatte sich mir im Verlauf der Jahre in allen wichtigeren Punkten eine eigene Ueberzeugung gebildet. Allein ich fühlte wohl, dass es mit einzelnen Ansichten über einzelne Fragen noch durchaus nicht gethan ist, dass dieselben solange noch eines festen Haltes entbehren, als sie nicht mit einander verknüpft und zu Gliedern einer möglichst einheitlichen Totalanschauung gemacht werden. Eben dieses Bedürfniss nach innerer Einigung meiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen war für mich das Motiv zu der ziemlich um-

Digitized by Google

fangreichen Arbeit, die diess Werk erforderte. Um diesem Bedürfniss zu genügen, durften die Grenzen des Werks nicht enger gesteckt werden: es mussten die Ergebnisse in der biblischen Kritik mit denen in der ausserbiblischen Religionsgeschichte zu einer Gesammtgeschichte der Religion verbunden und diese wieder musste mit der Religionsphilosophie in eine solche innere Beziehung gesetzt werden, dass die dort entwickelten Begriffe hier in ihrer konkreten Verwirklichung aufgezeigt wurden. — Diese umfassende Behandlungsweise dürfte hauptsächlich auch dazu dienen, manche kurzsichtige Vorurtheile gegen die moderne geschichtliche Auffassung der Bibel zu heben; es wird sich zeigen, dass dieselbe keineswegs, wie noch immer seltsamer Weise Viele meinen, mit der Hegel'schen Religionsphilosophie solidarisch zusammenhängt, sondern auch mit einem ganz anderen Religions- und Gottesbegriff zusammenbestehen kann; es wird sich zeigen, dass dieselbe sich stützt auf die Analogie aller übrigen Religionsgeschichte und auf die psychologischen Phänomene des religiösen Bewusstseins überhaupt, wie sie immer und überall wiederkehren.

Im Uebrigen darf ich wohl hoffen, dass diess Werk, wie es mir selbst entsprang aus dem Bedürfniss nach Vermittlung und Einigung meiner religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen, so auch manchem Andern unter den Vielen, die in unserer widerspruchsvollen Zeit im Ringen nach Einheit ihrer Weltanschauung begriffen sind, als Wegweiser oder Führer nicht unwillkommen sein werde.

Da wir am 21. November das Andenken **Schleiermachers** feiern werden, des grossen Theologen und Philosophen, ohne

Digitized by Google

welchen die deutsche Theologie nie geworden wäre, was sie ist, ohne welchen es vielleicht heute noch keine Religionsphilosophie geben würde: so sei diess religionsphilosophische Werk eine Festgabe auf diesen Tag und sei als solche dem **Tübinger Stift** gewidmet, der vorzüglichen Pflanzstätte theologischer Wissenschaft, die vor andern das Andenken des Theologen feiern darf, dessen Geist in ihr so lebendig, wie kaum irgend sonstwo, fortlebt.

Stuttgart, im November 1868.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Einleitung.

„Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" — dieser Grundsatz der Kant'schen Erkenntnisstheorie, der mit Recht zum formalen Kanon aller neueren Wissenschaft geworden ist, muss auch massgebend sein für unsern Gegenstand, für die Wissenschaft von der Religion. Eine Religionswissenschaft, welche mit blossen Begriffen operiren, aus einem vorausgesetzten möglichst abstrakten und leeren Begriff ein System der Religion ableiten und herauswickeln wollte, würde nie über einen leeren Begriffsformalismus hinauskommen, nie zu einer wirklichen materialen Erkenntniss der Religion führen; denn die Religion ist eine unter den verschiedenen geistigen Lebensformen, deren innere Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander nie und nirgends durch formal-logische Begriffe apriori konstruirt, sondern nur durch ein objektives, in den Gegenstand selbst eingehendes Denken erkannt werden kann. Also Anschauungen muss die Religionswissenschaft haben, wenn sie es zu einem Inhalt bringen soll. Aber was für Anschauungen? wo hat sie ihren Gegenstand anzuschauen? wo bietet er sich der Wahrnehmung dar? Da die Religion, wie als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden darf, wesentlich eine Bestimmtheit des geistigen Lebens des Menschen, eine in erster Instanz innerlich-psychologische Erscheinung ist, so wird eine gründliche wissenschaftliche Erkenntniss der Religion von diesem ihrem Quellpunkt im Innern des menschlichen Geistes ausgehen müssen, also von der Selbstanschauung des religiösen Selbstbewusstseins. Und da wir die Frömmigkeit in uns nicht als allgemeine, unbestimmte vorfinden, sondern in uns als Christen nothwendig eben nur christliche Frömmigkeit zu finden ist, so wird der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion

Digitized by Google

noch specieller zu bezeichnen sein als das christliche Selbstbewusstsein. Von diesem darf der Religionsphilosoph sowenig abstrahiren, dass es vielmehr der einzige sichere Punkt ist, wo er festen Fuss fassen und von wo aus er sich in dem weiten und verworrenen Gebiet religiöser Erscheinungen orientiren kann. Nun ist aber ferner das christliche Selbstbewusstsein des Einzelnen etwas individuell beschränktes und zeitlich Gewordenes; der Religionsphilosoph aber will ja nicht die individuelle Religion eines Individuums, sondern er will die Religion überhaupt und schlechthin nach allen ihren Erscheinungen kennen und verstehen lernen. Er muss also seine Anschauung erweitern über das eigene Selbst hinaus auf die objektive Welt, über die geistige Innerlichkeit, in welcher die Religion ihren psychologischen Ursitz hat, auf die äussern religiösen Lebensformen und -Erscheinungen; und zwar zunächst auf den religiösen Lebenskreis, dem er selbst angehört, innerhalb dessen er selbst das geworden ist, was er ist, von dem er seine eigene religiöse Bestimmtheit überkommen hat: auf das Christenthum, wie es sich als geschichtliches in Lehre und Leben der Kirche im Verlauf der Zeit eine Gestalt gegeben hat. Allein auch hiebei darf der Religionsphilosoph, dem es um die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion überhaupt zu thun ist, nicht stehen bleiben; auch das Christenthum ist ja eine einzelne Religionsform und wenn es gleich die höchste und vollkommenste ist und insofern mit Recht als die Verwirklichung der Religion überhaupt und schlechthin betrachtet werden kann, so ist es doch jedenfalls etwas geschichtlich Gewordenes, das seine geschichtliche Vorbereitung und seine Vorstufen in den vorangehenden Erscheinungen der Religionsgeschichte hat. Geht man aber einmal auf die niederen, vorbereitenden Entwicklungsstufen der Religionsgeschichte zurück, so ist es nicht erlaubt, hier mit willkührlicher Exklusivität die einen zu berücksichtigen und die andern nicht; es muss vielmehr der Gesichtskreis erweitert werden auf die gesammte Religionsgeschichte im umfassendsten Sinn, wie sie Heidenthum, Judenthum und Islam, und Christenthum in sich begreift. So erweitert sich die Anschauung vom engsten Kreis aus, dem religiösen Selbstbewusstsein, auf den weitesten Kreis, auf das

Digitized by Google

religiöse Leben der Menschheit in dem Gesammtverlauf seiner Geschichte. Aber eben weil es ein und dasselbe menschheitliche Leben ist, das im einen wie im andern die Grundlage bildet, so zieht sich auch durch die bunteste Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Einzelnen ein Band der Wesensverwandtschaft hindurch, das das Entlegenste mit dem Nächsten noch irgendwie verknüpft; da ist keine noch so abgelegene, noch so wunderliche Erscheinung der vorchristlichen Religionsgeschichte, die nicht in der Geschichte der christlichen Religion, ja in der Geschichte unsers eigenen religiösen Lebens ihre Analogien fände in frommen und unfrommen Empfindungen und Vorstellungen, und umgekehrt ist keine Tiefe und Höhe in unserem christlichen Bewusstsein, die nicht ihre Vorstufen und Vorbilder, wenn auch nur als abgeblassten oder grob gezeichneten Umriss, in der vorchristlichen Religionsgeschichte hätte. So dient Inneres und Aeusseres, Nahes und Fernes, Mikrokosmus und Makrokosmus — Eins dem Andern wechselweise zur Erklärung; die ganze Religionsgeschichte erscheint als ein in's Grosse gezeichnetes Urbild desselben geistigen Werdeprozesses, der bei uns Allen in verkleinertem Massstab wiederkehrt, in den Rahmen weniger Jahre sich zusammendrängend.

Wie fruchtbar, wie bereichernd und anregend die Religionsgeschichte bei dieser Behandlung namentlich auch für den Theologen ist, liegt auf der Hand. Aber freilich nur dann erwächst aus den mannigfaltigen Anschauungen, welche die Geschichte der Religion darbietet, eine wirkliche Frucht für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, wenn zu den Anschauungen die Begriffe hinzukommen, wenn das verschlungene Detail des historischen Stoffs vom philosophischen Begriff durchdrungen und durchleuchtet wird, wenn eine philosophisch durchgebildete einheitliche Vernunftanschauung das Mannigfaltige der geschichtlich gegebenen Erfahrungsthatsachen zu Gliedern und Momenten eines organischen Ganzen zusammenfasst. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind" und bringen ebensowenig eine wissenschaftliche Erkenntniss zu Stande als diess durch Begriffe ohne Anschauungen möglich ist; fehlt diesen zu einer wirklichen Erkenntniss die Wirklichkeit, das Material der Thatsächlichkeit, so jenen die Erkenntniss, das sehende

Digitized by Google

Auge, der die Erscheinungen durchdringende und das Wesen und den Grund der Erscheinungen erfassende Blick. Wie also nach dem vorhin Ausgeführten die Religionsphilosophie nicht ohne Religionsgeschichte sein kann, so auch die Religionsgeschichte nicht ohne Religionsphilosophie. Man ist zwar freilich in unserer Zeit gegen alle Einmischung von Philosophischem in historische Disciplinen und so besonders auch gegen eine philosophische Behandlung der Religionsgeschichte sehr misstrauisch, indem man dabei sogleich an willkührliche apriorische Konstruktionen auf Kosten der geschichtlichen Treue zu denken pflegt; und allerdings ist diess Misstrauen berechtigt als Reaktion gegen den Apriorismus Schelling's und Hegel's. Allein wenn bei diesen beiden und namentlich bei Schelling die philosophische Behandlung der Religionsgeschichte verunglückt ist, so erklärt sich diess sehr einfach daraus, dass sie für's erste einen falschen philosophischen Begriff von Religion voraussetzten und für's zweite die Geschichte der Religion theils nicht genau genug kannten, theils nicht treu genug verwertheten. Allein kann denn die falsche Anwendung eines Prinzips etwas beweisen gegen die Richtigkeit des Prinzips selbst? Wenn die realistischere Richtung der neuesten Philosophie auf einen lebensvolleren Begriff der Religion gekommen ist und wenn zu gleicher Zeit die exakte Geschichtswissenschaft mittelst besserer kritischer Werkzeuge und Methode zu neuen und theilweise überraschenden Resultaten auf dem Gebiet der ganzen Religionsgeschichte, der profanen sowohl als der biblischen, gelangt ist: ist es da nicht ein berechtigter, ja nothwendiger Versuch, die beiderseitigen Resultate zu verbinden, um eine ebenso philosophisch-gründliche als historisch-treue Wissenschaft von der Religion zu erzielen? Wir wollen uns also durch das kleingläubige Einreden unserer in der Empirie so leicht verflachenden Zeit nicht abschrecken lassen, den bei Hegel und Schelling missglückten Versuch auf neuen Grundlagen wieder aufzunehmen: Philosophie und Geschichte, Begriff und Anschauung für die Wissenschaft der Religion zur Einheit zu verbinden.

Vorausgehen aber muss die Philosophie. Ihr, die von der Selbstanschauung des eigenen Geistes ausgeht, fällt die Aufgabe zu, das Wesen der Religion in ihrem innersten

Digitized by Google

Quellpunkt zu belauschen und es in seiner eigensten Aechtheit und Reinheit zu fassen, ehe es durch die Zuthaten anderer Geistesfunktionen getrübt ist; sie hat den festen Punkt in der Innerlichkeit des Selbstgefühls zu fixiren, von dem aus allein die Betrachtung sich sicher orientiren kann in der Auffassung der mannigfaltigen äussern Erscheinungen des religiösen Menschheitslebens.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Buch:

Das Wesen der Religion.

(Religionsphilosophie.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Eintheilung.

Wie die Philosophie überhaupt das Selbstbewusstsein zu ihrem unmittelbarsten Stützpunkt und Ausgangspunkt zu machen hat, so geht auch die Religionsphilosophie aus von dem religiösen Selbstbewusstsein oder von der Frömmigkeit als einer bestimmten Form des geistigen Lebens; sie betrachtet also die Religion zuerst als subjektives Verhalten des Menschen, als psychologische Thatsache — die Psychologie der Religionsphilosophie. Dabei handelt es sich zuerst um das psychologische Wesen der Frömmigkeit an und für sich, rein als solcher; dann um ihr Verhältniss zu den beiden andern Hauptseiten des Geistes, der erkennenden und der thätigen und zwar nach den verschiedenen Modis dieser beiden letztern; endlich um die Gemeinschaft der Frömmigkeit, und zwar näher, wie sie gemeinschaftstiftend wird und wie sie innerhalb der bestehenden Gemeinschaft sich bethätigt in den Lebensäusserungen des religiösen Organismus, im Cult.

So beschreibt dieser I. Theil die Religion als geistige Lebensform nach ihrem Unterschied von und ihrer Beziehung zu andern Lebensformen, nach ihrer Erscheinung im einzelnen Individuum und in der Gemeinschaft.

Aber die Religion ist nicht bloss dieses subjektive Verhalten des Menschen, nicht bloss ein Phänomen, das innerhalb des menschlichen Lebenskreises nach seinem Ursprung und Endziel beschlossen wäre, sondern in ihr geht der Mensch über sich selbst hinaus, erhebt sich zu einem Unendlichen über ihm, zu Gott; und so entspricht dem subjektiven Verhalten des Menschen ein objektives Verhältniss zwischen Gott und Mensch. An die Psychologie der Religionsphilosophie schliesst sich desshalb als zweiter Theil an die Metaphysik

Digitized by Google

derselben, welche eben dieses Verhältniss zu ihrem Gegenstand hat. Das Verhältniss zwischen Gott und Mensch setzt jedoch das allgemeinere Verhältniss von Gott und Welt voraus; von diesem muss also der erste Abschnitt des II. Theils handeln; dabei werden zuerst die Beweise für das Dasein Gottes ihre Stelle finden und dann wird sein Verhältniss zur Welt nach den Hauptarten, wie es in den verschiedenen Systemen der alten, neueren und neuesten Philosophie aufgefasst ist, besprochen, zuletzt in der Lehre von Schöpfung und Erhaltung und von den göttlichen Eigenschaften das positive Resultat gezogen werden. Der 2. Abschnitt behandelt dann weiter das andere Glied jenes Verhältnisses, den Menschen, und zwar näher die Fragen nach seinem Anfang (Ursprung, sittlichen Urstand und Entstehung des Bösen) und nach seinem Endziel (Unsterblichkeit). Endlich fasst der 3. Abschnitt das Ergebniss beider ersten Abschnitte zusammen in der Lehre von der göttlichen Offenbarung.

Digitized by Google

I. Theil:

Das Wesen der Religion als eines menschlichen Verhaltens.

(Psychologie der Religionsphilosophie.)

1. Abschnitt:

Das psychologische Wesen der Religion an und für sich: Die Frömmigkeit.

1. Capitel.

Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs.

Zwar war die Religion von jeher, in vorchristlicher wie in christlicher Zeit, von den Philosophen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht worden, aber nie bis zum Ende des letzten Jahrhunderts in dem Sinn, wie sie uns jetzt zunächst beschäftigt, als ein Vorgang im Inneren des menschlichen Geistes; immer hatte man dabei eine bestimmte Religionslehre, einen bestimmten religiösen Cultus oder eine Religionsanstalt im weiteren Sinn, kurz das, was man objektive Religion zu nennen pflegt, im Auge. Da nun dieses zwar wohl zum Wesen der Religion gehört, nicht aber dieses Wesen selber ausmacht, vielmehr schon eine Erscheinung, Veräusserlichung desselben darstellt, so ist begreiflich, dass die Philosophen bis zum angegebenen Zeitpunkt nie im Stande waren, die Religion wahrhaft und gründlich zu verstehen. Erst als die Philosophie sich besann, dass ihr Wissen und Forschen über das Weltall, über Gott und Natur solange im Finstern tappe und des festen Bodens entbehre, als sie nicht das nächste Objekt des denkenden Geistes, den Geist selbst, gründlich untersucht habe, erst von Kant an also war es ihr möglich, auch die Religion nach ihrem innerlichen Wesen, ihrem Ursprung im menschlichen Geiste erkennen zu lernen. Es

Digitized by Google

war der Zweifel an der Wahrheit unserer von der Erfahrung abgezogenen oder durch Ueberlieferung überkommenen Vorstellungen und Begriffe, was diesen Umschwung der Philosophie von der unbefangenen Weltbetrachtung, dem Dogmatismus, zur Erforschung des eigenen Geistes, zum Kriticismus, veranlasst hatte. So war auch für Kant der Zweifel an der Wahrheit der bisherigen metaphysischen und religiösen Vorstellungen, und zwar aller und jeder, der Ausgangspunkt seines Philosophirens; insofern war er noch viel radikaler als fast jeder ihm vorangegangene religiöse Skepticismus, welcher doch immer noch einen kümmerlichen Rest wenigstens von religiösen Positionen übrig gelassen hatte, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und Aehnliches. Kant gieng auch diesen letzten Resten des dogmatischen Glaubens mit der unerbittlichen Schärfe seiner Kritik zu Leib, indem er ihre Unerweislichkeit auf dem gewöhnlichen Wege des Syllogismus aufdeckte. Aber diese Negation war bei ihm nur die eine Seite; er brach das morsche Gebäude der alten Metaphysik nur darum ab, um auf soliderem Grunde ein neues aufzuführen; was er dem Verstandeswissen versagte, sollte das sittliche Bewusstsein wiederherstellen. Bleiben wir einen Augenblick bei diesen erkenntniss-theoretischen und praktischen Voraussetzungen der Kant'schen Religionsphilosophie stehen.

Alle unsere Erkenntniss entsteht nach Kant aus 2 Faktoren: einem inneren und einem äusseren. In uns liegt die Form zu jeder bestimmten Erkenntniss, nehmlich die nothwendige Weise der räumlichen und zeitlichen Anschauung und die Verstandesgesetze (Categorien), nach welchen das Mannigfaltige des gegebenen Stoffs sich zu einem Wissen verknüpft. Der Stoff aber, der in diese Formen eingeht, besteht in den Affektionen unserer Empfindung, welche ihren veranlassenden Grund haben in den Dingen ausser uns. Was diese Dinge sind, können wir nicht wissen, denn wenn sie auch Empfindungen in uns anregen, so kommen uns diese doch immer nur in den Formen von Raum und Zeit, die nur uns selbst angehören, zum Bewusstsein und sonach wissen wir nie etwas von den Dingen an sich, sondern immer nur von ihrer räumlich-zeitlichen Erscheinung. Der Stoff also, der unserm Denken gegeben und an welchen dieses schlechthin gebunden

Digitized by Google

ist, ist die räumlich-zeitliche, die endlich-getheilte Erscheinungswelt. Sobald unser Denken diese seine Gebundenheit an die endlichen Welterscheinungen vergisst, und über sie hinaussteigt, das Unendliche erkennen will, so wird es zu einem leeren Denken, dem nichts in der wirklichen Welt entspricht, das also rein nur subjektiv, willkührlich, unwahr ist. Nun liegt aber doch unleugbar in unserm Geist der Trieb, über das Endliche hinaus zum Unendlichen zu dringen. Diesen Trieb erkennt Kant selbst als berechtigt und nothwendig an; ja er geht so weit, die Fixirung jenes über das Endliche hinausstrebenden Triebs in der Vorstellung des Unendlichen d. h. in der Vorstellung Gottes als eine phsychologische Nothwendigkeit anzuerkennen. Nur folgert er daraus, weil die Gottesidee eben auf diese Weise entstehe, als Ausdruck für den subjektiven Trieb unserer Vernunft zum Unendlichen, dass sie auch nur von subjektiver Bedeutung sein, nicht objektive Realität beanspruchen könne; denn aus einer subjektiven Nöthigung des Denkens, die Idee des Unendlichen sich vorzuhalten, könne die objektive Wahrheit, die wirkliche Existenz dieser Idee an sich, ausserhalb unsers Denkens, nie erschlossen werden. Die Gottesidee ist mir also nothwendig zwar, aber zunächst existirt sie nur in meinem Denken und für mein Denken; nehmlich sie ist nichts anders als ein Ausdruck für die in der Natur unsers Denkens liegende Nothwendigkeit, bei keinem Endlichen je stehen zu bleiben sondern in's Unendliche weiter zu schreiten; d. h. es ist die Unendlichkeit des Denkens selbst, der der Vernunft einwohnende Trieb in's Unendliche, was in dem unendlichen Wesen der Gottesidee zum bestimmten Ausdruck gebracht, zugleich aber auch aus uns hinausverlegt und als äusserlicher Gegenstand vorgestellt wird („fixirt, projicirt und hypostasirt"). Daher nun der bekannte Kant'sche Satz: Die Gottesidee hat keine konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung, d. h. sie drückt nicht ein objektives Sein aus, sondern nur die subjektive Regel unsers Denkens, bei keinem Endlichen und Bedingten stehen zu bleiben, sondern in's Unendliche fort von Bedingtem zu Bedingendem, von niederen Artbegriffen zu immer höheren und umfassenderen Einheiten aufzusteigen Aber eben weil dieser Prozess nie stille stehen und vollendet

Digitized by Google

sein soll, so liegt darin schon auch, dass er nie zum Ziele kommen kann, dass also jene Idee, welche das Denken sich vorhält und welcher es gleichsam immerfort nachjagt, die Idee eines wirklich letzten Bedingenden, das selber nicht weiter bedingt wäre, und einer wirklich letzten und höchsten Einheit, die selber nicht wieder einer höheren untergeordnet wäre, nie wirklich erreicht wird und in den Bereich des erkennenden Wissens treten kann; kurz: das Unendliche ist für die theoretische Vernunft immer nur die Unendlichkeit der Perspektive ihres Fortschreitens, die Unendlichkeit der Aufgabe ihres Suchens, das endlos zum Weiterstreben reizende, aber auch endlos sich immer wieder entziehende, ewig unerreichbare Ideal.

Was nun aber der theoretischen Vernunft versagt ist, das soll, so vertröstet uns Kant, der praktischen dafür wieder überschwänglich hereinkommen. Während nehmlich der Mensch als erkennender stets gebunden ist an den von aussen zu erhaltenden Stoff, so ist dagegen, lehrt Kant, der Mensch als wollender (die praktische Vernunft) nicht durch's Objekt gebunden und bedingt, sondern vielmehr seinerseits die bedingende und bestimmende Macht über die Aussenwelt. Die Unbedingtheit kommt also dem Menschen als wollendem oder der praktischen Vernunft als wesentliche Eigenschaft zu; aber freilich in Wirklichkeit kommt sie ihm doch nur eigentlich dann zu, wenn er wirklich auch vernünftig, als Vernunftwesen will und handelt, somit auf eine Weise, dass jeder andere vernünftige Mensch dasselbe hätte wollen und thun können. Eine solche Handlungsweise also, welche jeder Vernünftige zu der seinigen machen könnte, ist das Vernunftmässige, das von der Vernunft Geforderte und somit das unbedingt Nothwendige d. h. das Gesetz für das Handeln. Wir begreifen nun, warum Kant dem Sittengesetz Unbedingtheit zuspricht und in ihm den Punkt sieht, wo der Mensch die Welt des Bedingten, Endlichen, Natürlichen durchbreche und am Uebersinnlichen und Unendlichen Theil habe: das Sittengesetz ist ja nichts anders als die Vernünftigkeit selbst, oder näher: es ist die psychologische Form, unter welcher die allgemeine und in Allen gleiche Vernunft sich selbst in jedem Einzelnen als das unbedingt zu realisirende postulirt. Wir begreifen nun auch die Wichtigkeit, welche für Kant die Au-

Digitized by Google

tonomie der praktischen Vernunft hat: ist das Sittengesetz das eigenste Wesen der Vernunft, so kann es freilich auch nur in ihr seinen (unmittelbaren!) Grund haben und jedes andere, äusserlich dazukommende, fremdartige Motiv würde die Reinheit des Sittlichen nur trüben. Die Vernunft kann nur sich selbst Gesetz sein, denn sie ist selber das Unbedingte und Allgemeine, das nur in jedem einzelnen Vernunftwesen sich selbst, ihre Realisirung unbedingt fordert, und nichts anders fordern kann, aber auch keine andere Forderung von irgendwoher anerkennen kann. Aber wenn gleich die Vernunft als solche schlechthin autonom, frei in sich selbst ist, so ist es doch nicht auch das einzelne Vernunftwesen, sondern dieses hat eben als Einzelwesen die allgemeine Vernunft über sich als bindendes Gesetz, als fordernde Autorität; die Vernunft fällt also keineswegs zusammen mit dem partikulären Einzelwollen, dem Belieben des Individuums, also auch nicht mit der Summa aller dieser partikulären Einzelwillen, da die qualitative Unterschiedenheit, die hier stattfindet, sich auch durch keine noch so grosse Summirung aufhebt. Wenn nun aber die autonome Vernunft weder die des Einzelnen noch die der Gesammtheit der Einzelnen, der Gattung, ist: was ist sie dann? — Diese Frage hätte dazu führen können, die menschheitliche Vernunft aus einem höheren Princip, einer göttlichen Urvernunft abzuleiten und so die Autonomie des Menschen mit der Theonomie, seine Freiheit mit seiner Abhängigkeit von Gott zu verbinden.

Allein Kant hat jene Frage gar nicht aufgeworfen; er blieb stehen bei der Unbedingtheit der praktischen Vernunft, beziehungsweise des Sittengesetzes, als einer letzten, schlechthin nicht weiter zu begründenden oder zu erklärenden Thatsache. Um so mehr musste sich ihm aber die Frage aufdrängen, worin denn die Ursache jener Disharmonie liege, welche faktisch stattfindet zwischen dem einzelnen menschlichen Vernunftwesen und der Vernunft als solcher oder zwischen dem wirklichen Wollen des Menschen und dem reinen Vernunftwillen, wie er im Sittengesetz seinen Ausdruck findet? Die Antwort hierauf ist: der Mensch ist eben nicht bloss Vernunftwesen, sondern ist auch Sinnenwesen; und wie seine theoretische Vernunft allen Stoff ihres Erkennens von

Digitized by Google

der Sinnenwelt aus empfangen muss, so ist auch seine praktische trotz ihrer von vorn herein so schroff postulirten Unbedingtheit schliesslich im konkreten Wollen und Handeln eben doch wieder an die sinnliche Seite der menschlichen Natur gebunden. Denn das Sittengesetz als solches rein für sich enthält ja nur eine Form des Handelns (die Allgemeingültigkeit der Maxime); soll es also zum wirklichen Handeln kommen, so muss der Stoff von aussen gegeben sein, also von der Sinnenwelt, zunächst von den sinnlichen Naturtrieben. Jene Realisirung der allgemeinen Vernunft, welche sich dem Einzelnen als Postulat im Sittengesetz ankündigt, ist also in concreto doch immer an Bedingungen geknüpft, welche nicht in der Vernunft selbst liegen sondern derselben direkt entgegenstehen, an die Sinnlichkeit. Indem diese der Realisirung der reinen Vernunft zum unentbehrlichen Material und Substrat dient, wird sie ebendamit zugleich auch zur ewigen Hemmung, die das Ziel nie absolut erreichen lässt. Wie in der Physik die Reibung, der Widerstand der Materie zum unentbehrlichen Substrat für die Bewegung dient und zugleich doch auch die Bewegung nie zur vollkommenen, zur völlig zeitlosen Geschwindigkeit werden lässt: ebenso ist auch in der Kant'schen Moral die Sinnlichkeit für die Vernunft zugleich nothwendiges Mittel und unüberwindliches Hinderniss ihrer unbedingten Realisirung. Sonach ist die Unbedingtheit der Vernunft nie eine vollendete Wirklichkeit, sondern immer nur Ideal, Aufgabe, Postulat, dessen Verwirklichung in einem unendlichen Prozess ebenso eine ewig werdende als nie seiende ist; es verhält sich auf praktischer Seite doch schliesslich wieder ebenso wie auf theoretischer: wie dort das Unendliche nie wirklich gewusster Gegenstand, sondern immer nur regulatives Prinzip, endlos angestrebtes aber ewig unerreichbares Ideal des Erkennens ist, so ist hier das Unbedingte gleichfalls immer nur Aufgabe, Ideal für das Handeln. Es läge nahe, hieraus den Schluss zu ziehen, dass sonach überhaupt das Unendliche und Unbedingte nichts Seiendes, keine Realität sei, sondern nur ein Werdendes oder noch besser auch nicht einmal ein Werdendes sondern das Werden, Streben selber, die reine Spontaneität. Wir werden sehen, wie Fichte diesen Schluss zog. Kant aber gieng noch nicht so weit; er

Digitized by Google

machte vielmehr das eben besprochene Verhältniss von Vernunft und Sinnlichkeit zum Ausgangspunkt für die Deduktion des moralischen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit (der Glaube an die Freiheit gehört nicht in dieselbe Reihe, denn die Freiheit im Sinn von Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von Naturursachen ist nicht ein zu deducirendes Postulat sondern eine unmittelbare innere Thatsache, wie das Sittengesetz, das ihr Ausdruck ist). Da der Mensch — so argumentirt Kant — schlechthin sittlich sein, resp. — sofern er es von Anfang noch nicht ist — schlechthin sittlich werden soll, dieses aber nur in endlosem Fortschritt wirklich werden kann, so folgt, dass er unendliche persönliche Fortdauer haben muss. Fürs Andere: da die Sinnlichkeit des Menschen doch eben auch zu seiner Natur gehört, so hat auch sie ein Recht auf Anerkennung und Befriedigung; der Mensch hat ein Recht auf Glückseligkeit d. h. Befriedigung seiner Naturtriebe; aber diess doch nur in dem Mass, als er sich derselben würdig macht durch Unterwerfung seines Willens unter das Sittengesetz d. h. durch Tugendhaftigkeit. Nun besteht aber zwischen Glückseligkeit und Glückwürdigkeit oder Tugend in der diesseitigen Naturordnung durchaus keine Uebereinstimmung und es steht auch nicht in des Menschen Macht, diese Uebereinstimmung von sich aus herbeizuführen, denn die Natur folgt nun einmal durchaus ihren eigenen Gesetzen, die mit dem Sittengesetz in keinem inneren Zusammenhang stehen, also auch durch Sittlichkeit sich nicht beeinflussen lassen. Da nun aber jene Uebereinstimmung doch ein Postulat ist, ohne dessen Verwirklichung die Vollendung des Menschen nach seinen beiden Seiten, Vernunft und Sinnlichkeit, unmöglich bliebe, so muss es eine übernatürliche Causalität geben, die ebensowohl im Stande ist, die Glückwürdigkeit zu beurtheilen, als ihr gemäss eine Naturordnung herzustellen, bei welcher der Würdige glücklich sein kann; ein Wesen also muss diese Causalität sein, welches ebensosehr sittlicher Geist als Macht über die Natur ist — d. h. aber nichts anderes als Gott. Was von diesen beiden Beweisen zu halten sei, davon wird betreffenden Orts erst die Rede sein; hier handelt sichs nur darum, was damit für den Religionsbegriff gewonnen ist.

Digitized by Google

Es lässt sich nicht leugnen, dass mit diesen beiden Postulaten, Gott und Unsterblichkeit, eine Perspektive sich eröffnet auf eine endliche Versöhnung des schroffen Dualismus, der in der Kant'schen Moral zwischen Vernunft und Sinnlichkeit statuirt ist; und schon darin liegt gewiss eine Concession der schroffen Moral nach der religiösen Seite hin. Noch mehr liegt eine solche in der Anerkennung, dass das sittliche Subjekt für sich allein nicht im Stande sei, sein letztes Ziel, das höchste Gut, zu erreichen, dass es dazu einer übernatürlichen Macht bedürfe. Sonach ist der moralische Wille wenigstens nach einer Seite, nach der endlichen Erreichung seines Zwecks, nicht mehr der schlechthin unbedingte, sondern abhängig von einem höheren, dem göttlichen Willen. Und dazu kommt noch ein Weiteres: nicht nur am Ende des sittlichen Prozesses findet sich eine Schranke der Freiheit, sie muss auch schon am Anfang desselben anerkannt werden. Obwohl nehmlich die Sittengebote ihren Grund nur haben sollen in der eigensten Natur des Menschen, so sieht sich Kant doch veranlasst, ihren empirischen Ursprung von einer äussern geschichlichen Ursache abzuleiten, von der göttlichen Offenbarung. Denn sosehr auch die Vernunft von Anfang in sich fertig und vollkommen sein soll, so ist doch diese an sich immer vollkommene Vernunft in ihrem Verhältniss zur Sinnlichkeit nicht auch von Anfang schon herrschend gewesen. Zwar ist's durchaus unbegreiflich, wie eine so von Anfang in sich vollkommene Vernunft überhaupt je dazu kommen konnte, sich der Sinnlichkeit unterwürfig zu machen, gleichwohl ist aber diess faktisch der anfängliche Zustand der Menschheit im Ganzen und jedes einzelnen Individuums. War nun aber hienach Anfangs die Vernunft von der Sinnlichkeit überwältigt, so konnte sie sich nicht in ihrer Reinheit geltend machen also auch ihr Sittengesetz nicht zur Anerkennung bringen und daher bedurfte es eines Eingreifens Gottes, der durch übernatürliche Offenbarung das Sittengesetz promulgirte und zugleich zur Sicherung seiner Befolgung ein sittliches Gemeinwesen stiftete. — Diess der Ursprung der positiven Religion, des Christenthums insbesondere. Ist sonach die menschliche Sittlichkeit am Anfang und am Ende, durch die göttliche Promulgation des Sittengesetzes dort, hier durch die

Digitized by Google

endliche Herstellung des höchsten sittlichen Guts, von Gott abhängig, so sollte man denken, sie wäre es auch in der Mitte zwischen jenem Anfang uud diesem Eude, sie sollte bei jedem Schritt ihres Weges sich bestimmen lassen durch den doppelten Blick auf jenen Anfang und dieses Ende, durch den Gedanken an die höhere Macht, von der und zu der sie gesetzt und bestimmt ist; so würde die anfänglich statuirte spröde Autonomie des Menschen wieder zurückgenommen oder doch ganz wesentlich modificirt. Gleichwohl weist Kant diese Consequenz aufs Entschiedenste zurück; er bleibt aufs Bestimmteste dabei, dass der sittliche Wille rein nur auf sich selber beruhen müsse und keinerlei äussere Beziehungen, weder auf den göttlichen Gesetzgeber noch auf das durch Gott herzustellende höchste Gut in sich aufnehmen dürfe, wenigstens nicht als ein das Handeln bestimmendes Motiv; der Wille würde dadurch, meint Kant, verunreinigt, das sittliche Handeln würde zur blossen Legalität, zum unfreien Gehorsam gegen eine äussere Autorität um dieser Autorität und ihrer Macht willen; und wenn die Erreichung des höchsten Gutes ihm bestimmendes Motiv wäre, so würde er lohnsüchtig also eudämonistisch oder unsittlich. Die sittliche Autonomie ist und bleibt also in sich selbst starr abgeschlossen, göttlicher Einflüsse weder bedürftig noch fähig. Wo bleibt da überhaupt noch ein Raum für die Religion neben einer solchen selbstgewissen und selbstgenügsamen Sittlichkeit? Darin, antwortet Kant, besteht die Religion, dass wir unsere sittlichen Pflichten als göttliche Gebote ansehen; so aber, dass dieselben nicht desswegen Pflichten sind, weil wir sie als göttliche Gebote ansehen, sondern umgekehrt, weil sie uns als Pflichten unmittelbar bewusst sind, halten wir sie auch für göttliche Gebote. Die Sittlichkeit ist hiernach das in sich beruhende, die Substanz der Religion; was sie als Religion erscheinen lässt, ist nur das äusserliche Anhängsel, dass das Sittliche unter einer Beziehung auf Gott aufgefasst wird; diess ist aber eine bloss vorgestellte, imaginäre Beziehung auf Gott, die zum Wesen der Sittlichkeit in keinem innerlichen und nothwendigen Verhältniss steht, sondern zu ihr hinzutritt, wie ein Kleid oder Schmuck ihr angehängt wird, um gleichsam ihre harten For-

Digitized by Google

men zu verhüllen, sie dem Menschen, schwach wie er ist, annehmlicher und einschmeichelnder zu machen. Wie wenig vom Standpunkt Kant'scher Autonomie aus von einer reellen Beziehung zu Gott, von irgend welcher Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott die Rede sein könne, darüber lässt uns Kant selber durchaus nicht im Zweifel: „Die Ueberredung, — sagt er*) — Wirkungen der Gnade von denen der Natur unterscheiden und gar in sich hervorbringen zu wollen, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan kennen noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen; es ist eine Art Wahnsinn, himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, — ein Wahnsinn, in welchem zwar einige Methode sein kann, sofern doch jene vermeinten inneren Einflüsse immer an moralische also Vernunftideen sich anschliessen müssen, der aber gleichwohl immer eine der Religion selbst nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Es ist nicht nur das Aberglaube, durch sittlich werthlose Handlungen (Cultus) Gott wohlgefällig werden zu können, sondern noch viel schlimmer ist die Schwärmerei, einen vermeintlichen Umgang mit Gott anzustreben. Denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern Gefühl, selbst dem moralischen, wäre eine Empfänglichkeit für eine Anschauung, für welche in der menschlichen Natur kein Sinn ist. Solcher schwärmerische Wahn wäre der moralische Tod der Vernunft, ohne welche doch gar keine Religion stattfinden kann, als welche nehmlich, ebenso wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze begründet sein muss. Daher denn der Kirchenglaube, wenn er auch vorerst die statutarischen Sätze (welche etwas über die reine Moralität hinausgehendes enthalten) nicht entbehren kann, doch jedenfalls ein Prinzip enthalten muss, um die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel herbeizuführen und jener dereinst ganz entbehren zu können.“ Hiemit ist so deutlich als möglich gesagt, dass die wahre Religion im guten Lebenswandel bestehe d. h. mit der Moral

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, im Cap. vom Afterdienst in der Religion (p. 266 ff. Ausg. v. 1794).

Digitized by Google

zusammenfalle; alles Andere aber, was über diese hinausgehe, bestehe es nun in äussern Culthandlungen oder inneren religiösen Erregungen, theils auf Selbsttäuschung hinauslaufe, theils eine zwar nützliche aber doch nur provisorische Stütze sei, menschlicher Schwachheit wegen nöthig. Wie reimt sichs denn aber, müssen wir fragen, mit der sittlichen Autonomie, dass die Menschheit immer solcher von der Moral noch verschiedenenen Stützen, wie sie die Religion bietet, bedarf? dass sie ohne Offenbarung gar nie aus dem radikalen Bösen heraus und zum Bewusstsein und zur Anerkennung des Vernunftgesetzes gekommen wäre? dass ohne göttliche Intervention ihr Endzweck, das höchste Gut mit seiner Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, unerreicht bliebe? dass sogar im Verlauf der sittlichen Selbstthätigkeit göttliche Gnadenwirkungen nicht unmöglich, unter Umständen sogar nöthig sein können? Es ist höchst merkwürdig, dass Kant im selben Zusammenhang, wo er die Erkennbarkeit göttlicher Gnadenwirkungen und das Streben darnach als Wahn und Schwärmerei bezeichnet hatte, beifügt: „Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Erzeugung unserer Unvollkommenheit in der Tugendbestrebung auch geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; im Uebrigen sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen oder gar zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.“ — „Wenn nur der Mensch thut, was er kann, so darf er hoffen, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf eine Weise ergänzt werden, die wir nicht uns anmassen dürfen wissen zu wollen und die vielleicht so geheimnissvoll sein kann, dass Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung offenbaren könnte, worin das Praktische allein für uns verständlich wäre, indessen wir theoretisch, was das Verhältniss Gottes zum Menschen sei, gar nicht fassen könnten, wenn er auch ein solches Geheimniss uns entdecken wollte.“ Diese Behauptung der Möglichkeit und Nothwendigkeit göttlicher Einwirkungen zur Ergänzung unserer mangelhaften Sittlichkeit, welche zur vorausgesetzten Selbstgenügsamkeit der praktischen Vernunft im augenscheinlichsten Widerspruch steht, können wir nun zwar gewiss als unwillkührliches Zugeständniss von der Unhaltbar-

Digitized by Google

keit und Einseitigkeit dieser religionslosen Sittlichkeit ansehen, aber korrigirt ist damit der prinzipielle Fehler doch noch lange nicht. Es kommen vielmehr bei dieser äusserlichen Ausgleichung in Wahrheit beide Seiten zu kurz: die Sittlichkeit wird degradirt zu der laxen Resignation: dass sie eben thun solle was sie könne, da bei der schlimmen Sinnlichkeit doch nie zu Stande komme, was eigentlich sein sollte; die Religion aber muss sich degradiren lassen zur Lückenbüsserin dieser defekten Sittlichkeit, denn sie muss überall da ihre Dienste thun, wo es mit der Sittlichkeit allein nicht recht gehen will; sobald aber diese sich wieder einigermassen stark auf den Beinen fühlt, weist sie selbstgenügsam der Religion wieder die Thüre. Dass diess ein durch und durch falsches Verhältniss beider ist, liegt auf der Hand. Woran liegt eigentlich der Fehler?

Kant sah ganz richtig, dass im Menschen Freiheit und Abhängigkeit, Unbedingtheit und Beschränkung, Endlichkeit und Unendlichkeit zusammen bestehe; aber der Fehler war, dass er diese beide vertheilte auf die beiden Seiten des Menschen als Vernunftwesen und als Sinnenwesen, so dass er nach jener schlechthin frei, unbedingt und sichselbstgenügend und nur nach dieser endlich und bedingt sein sollte. Damit war der Mensch in zwei Hälften zerspalten, welche, da sie von Haus aus schlechthin nichts mit einander gemein haben, auch keine innerliche Vermittlung zulassen, sondern höchstens ein äusserlich-mechanisches Nebeneinander, wobei immer eine Seite der andern zur Schranke wird, immer, wenn man auf die eine reflektirt, von der andern abgesehen werden muss. Daher das Postulat eines ganz äusserlichen (deistischen) Gottes, der die beiden von vornherein dualistisch auseinander gehaltenen Seiten nachträglich zusammenbindet; daher die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung und überhaupt ergänzender Gnadenwirkungen, welche aber gleichfalls durchaus äusserlich und mechanisch, recht eigentlich als deus ex machina, in die Continuität des sittlichen Lebens eingreifen. Man sieht's ihnen wohl an, dass sie der Vernunft als solcher höchst entbehrlich und gleichgültig sind; warum sie doch nicht ganz entbehrt werden können, das ist nur die Sinnlichkeit, an welche nun einmal die Vernunft ge-

Digitized by Google

kettet ist; Gott, Offenbarung, Religion sind also nach Kant zuletzt nur da als Diener der menschlichen Sinnlichkeit oder der Schwäche der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit. Folgt daraus nicht, dass sie sofort wegfallen müssten, wenn es der Vernunft gelänge, sich selbst auch als die Macht über die Sinnlichkeit oder letztre als das von ihr, der Vernunft, selbst gesetzte zu erkennen? Geschichtlich hat sich diese Consequenz herausgestellt bei Kant's Schüler, bei

Fichte*).

Fichte hat die Freiheit des Menschen vollends bis in die äusserste Consequenz durchgeführt, dabei aber zugleich sie auf eine Spitze hinausgetrieben, wo sie durch innere Dialektik nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen musste. Der im Prinzip gelegene Fehler deckte sich auf und wurde gehoben eben durch seine Durchführung in die äusserste Consequenz. Es zeigte sich da schliesslich, dass die Vernunft des Menschen nicht die in sich schlechthin unendliche, unbedingte, freie ist; dass sie die Bedingtheit und Endlichkeit in sich selbst trägt als geschöpfliche Vernunft, nicht blos sich gegenüberstehen hat in der ihr äusserlichen und fremdartigen Sinnlichkeit. Gerade in diesem dialektischen Umschlagen der schlechthinigen und einseitigen (nicht durch ihr Gegentheil vermittelten) Freiheit in eine ebenso einseitige Abhängigkeit liegt das hohe Interesse, welches dieses philosophische System für unsere Untersuchung hat.

Schon Kant hatte im Eingang der „Kritik der reinen Vernunft" die Vermuthung ausgesprochen, dass Sinnlichkeit und Verstand möglicherweise aus einer gemeinschaftlichen uns unbekannten Wurzel entspringen könnten. Er hatte dabei den Gegensatz beider noch als einen konträren oder die Sinnlichkeit als positive Schranke der Vernunft gefasst; die Vernunft selber aber war ihm wesentlich unbedingte Selbstbestimmungsmacht, freie Spontaneität. Woher soll denn nun aber die unendliche Spontaneität ihre Schranke bekommen, wenn sie sich dieselbe nicht selber gibt? und was soll denn

*) Man vergl. hierzu Löwe, „Die Philosophie Fichtes".

Digitized by Google

überhaupt diese Schranke als positiver Gegensatz gegen die unendliche Spontaneität sein? Sie kann in Wahrheit nichts anderes sein als deren Nichtsein, Endlichkeit, und zwar als die von ihr selbst gesetzte, als Selbstbeschränkung oder Selbstverendlichung der unendlichen Spontaneität. Also was Kant Sinnlichkeit nannte, ist zuletzt nur die Selbstbeschränkung der unendlichen Spontaneität oder, wie Fichte sich ausdrückt, das vom Ich sich selbst gegenüber gesetzte Nichtich. Und eben durch diese Gegenübersetzung des Nichtich wird die an sich unendliche Spontaneität oder reine Ichheit zum beschränkten und bestimmten, zum wirklichen Ich. Sonach haben wir hier die von Kant gesuchte gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit; nehmlich eben das reine Ich oder die Urspontaneität ist die höhere Einheit und der gemeinschaftliche Ursprung sowohl des Ich als des Nichtich, sofern es durch seine Selbstbeschränkung Ich und Nichtich zumal setzt; aber freilich ist diese höhere Einheit an sich eine unwirkliche Abstraktion; nur im bestimmten empirischen Ich konsolidirt sie sich zur Wirklichkeit, hört jedoch eo ipso auch auf, unendliche, gegensatzlose Einheit zu sein, da ja das Ich als empirisches immer schon mit der Schranke des Nichtich behaftet ist. Dieser Widerspruch, dass das Ich an sich (als reines) unendlich und gegensatzlos, in Wirklichkeit aber (als empirisches) immer nur endlich, im Gegensatz befangen ist, fordert nothwendig seine Lösung und kann sie nur fordern von der eigenen Thätigkeit des Ich in der sittlichen Praxis. Es ergibt sich daraus als Aufgabe des sittlichen Prozesses: dass das endliche (empirische) mit dem unendlichen (reinen) Ich sich dadurch einige, dass es seine Schranke, das Nichtich, aufhebt. Seiner Natur nach muss aber dieser Prozess ein endloser, die Aufhebung des Nichtich eine immer nur relative sein, denn im Augenblick, wo sie schlechthin vollendet wäre, würde auch die Bestimmtheit und damit die Wirklichkeit des Ich und damit überhaupt alle Wirklichkeit aufhören, denn das reine Ich ist ja, wie schon bemerkt, nichts wirkliches. Die Befreiung des Ich von seiner Schranke, dem Nichtich, oder das Streben nach unendlicher Freiheit um der Freiheit willen, diess ist sonach die sittliche Bestimmung des Menschen und diess ist das Uebersinnliche, das nicht weiter

Digitized by Google

zu Erklärende, das zu Glaubende. Aber der Glaube an diese sittliche Bestimmung schliesst von selbst auch den Glauben an die Möglichkeit derselben in der Welt der Sittlichkeit überhaupt in sich d. h. den Glauben an die moralische Weltordnung. Letztres ist nur die Analyse von ersterm. „Sonach ist die moralische Weltordnung das Göttliche, das wir annehmen, und der Glaube an sie ist der einzig wahre Glaube; er wird construirt durch das Rechtthun und das einzig mögliche Glaubensbekenntniss ist: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut! Dadurch wird diess Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen und alle Folgen derselben werden in ihm aufbehalten. Dieser Glaube an die moralische Weltordnung ist nun aber auch der ganze und vollständige Glaube; jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; eines andern bedürfen wir nicht und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und mittelst eines Schlusses aus dem Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen; ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte oder auch nicht, so sein könnte wie es ist, oder auch anders, dass ihr die Existenz und die Beschaffenheit desselben erst aus einem Grunde erklären und durch Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an sie legitimiren müsst?“*) Soviel allerdings leuchtet ein, dass der Grund, aus welchem Kant einen Gott postulirt hatte, für Fichte wegfällt; Kant bedurfte denselben zur äusserlichen Synthese von Vernunft und Sinnlichkeit, von Sittengesetz und Naturgesetz, zweier gleich positiver und gleich ursprünglicher Realitäten, die, von Haus aus einander fremd, nur äusserlich zusammengebunden werden können. Bei Fichte ist das höchste Gut und das Ziel des sittlichen Prozesses nicht die Verbindung von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern die Befreiung der Vernunft (des Ich) von der Sinnlichkeit und da diese letztre nur die vom Ich selbst gesetzte Schranke ist, so ist

*) Aus dem Aufsatze v. 1798: „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“.

Digitized by Google

es auch das Ich selbst, welches diese Schranke wieder aufzuheben hat und es bedarf also dazu keiner äusserlich dazukommenden Ursache. Näher ist die bewirkende Ursache des höchsten Guts, der unendlichen Freiheit, jenes reine Ich, welches die Seele des sittlichen Lebens in der Welt, das Agens in allem pflichtmässigen Handeln der einzelnen empirischen Iche bildet; diess ist „jene lebendige und wirksame moralische Ordnung, welche selber Gott und der einzige Gott ist.“ Daraus ist es zu verstehen, dass Fichte von der moralischen Weltordnung sagt, sie sei kein todtes Sein sondern ein wirksames Leben, nicht ordo ordinatus sondern ordo ordinans. Allein vergessen wir nicht, dass diess reine Ich eben doch nirgends sonst wirklich ist als in den einzelnen empirischen Ichen und ihrem sittlichen Handeln; es ist weder dem sittlichen Prozess vorauszusetzen als dessen Ursache — das wäre ja jene Begründung der moralischen Ordnung durch ein besonderes Wesen, welche ausdrücklich als unzulässig bezeichnet wird; — noch ist es jemals verwirklichtes Resultat desselben — der Prozess kommt ja nie zu einem Resultat; also ist es immer nur ein zu verwirklichendes Ideal oder Postulat und die moralische Weltordnung ist nicht sowohl ordo ordinatus oder ordo ordinans als vielmehr ordo ordinandus. Steht es so mit dem reinen Ich, so kann das wirklich Absolute schlechterdings nirgends sonst gefunden werden als eben im empirischen Ich; in der That sagt Fichte im Zusammenhang der oben angeführten Stelle: „Ich selbst mit meinem nothwendigen Zweck, meine Freiheit und ihre Bestimmung ist das absolut Positive und Categorische, über welches ich nicht weiter zurückgehen kann.“ Wenn aber der Mensch sich selbst als das Höchste und Letzte ansieht, über welches er kein Höheres kennt oder will, so ist das nicht mehr und nicht weniger als grasser Atheismus, vollendete Irreligiosität — trotz Allem und Allem, was Fichte in „Appellationen an das Publikum“ und „sonnenklaren Berichten“ dagegen zur Verwahrung vorbringen mochte!

Aber hiebei konnte ein Denker wie Fichte unmöglich stehen bleiben; es konnte ihm unmöglich entgehen, dass dieses freie Ich mit seiner sittlichen Bestimmung schlechterdings in der Luft schwebe, so lange man nicht über dasselbe wei-

Digitized by Google

ter zurück gehe und es auf ein festeres Prinzip begründe. Und war er denn nicht faktisch von Anfang schon darüber hinausgegangen? hatte er denn nicht faktisch das reine Ich über den Gegensatz von Ich und Nichtich hinaufgestellt und aus seiner Selbstbeschränkung das wirkliche Ich sammt seiner Bilderwelt erklärt? Es bedurfte in der That nur der bestimmten Reflexion auf dieses dem empirischen Ich vorausgesetzte reine Ich, um in diesem die Urrealität und die letzte Ursache alles Daseins, auch des eigenen Selbst, zu erkennen und dadurch den einseitigen Subjektivismus zu überwinden und den verlorenen Gott wiederzufinden. Zu dieser Wendung drängte noch ein besonderer Uebelstand des bisherigen Systems. Der konsequente Idealist muss mit der ganzen Aussenwelt auch den anderen Ichen allen ausser dem seinigen die Realität absprechen und sie in das Schattenreich der blossen Erscheinungen, der inneren Bilderwelt verweisen; aber warum soll nur sein eigenes eine Ausnahme machen von diesem Loos aller andern? Nothwendig muss doch auch dieses zuletzt den andern nach in's Schattenreich der Erscheinungen wandern und die Realität muss weiter zurück in ein Allgemeines verlegt werden; der subjektive Idealismus bricht, wenn er auf der höchsten Sprosse angelangt ist, sich selbst die Leiter unter den Füssen entzwei und stürzt kopfüber in den Abgrund der absoluten Substanz! — Merkwürdig ist nun aber, wie Fichte, indem er über das unmittelbar gegebene empirische Ich zurückgeht auf eine Urrealität, auch nicht stehen bleibt beim reinen Ich oder dem absoluten Wissen und Wollen, wie er es jetzt nennt, sondern dieses selber auch wieder als Reflex, als Erscheinungsbild eines noch Höheren auffasst und ihm „das Hyperabsolute" als letzte Realität vorausstellt; so dass er dann ein dreifaches Sein unterscheidet: 1) Das Hyperabsolute, Gottes Sein an sich, der schlechthin einfache Möglichkeitsgrund alles Seins, der als Grund in sich verschlossen und allen Weltgegensätzen jenseits bleibt; 2) das Absolute in seiner Aeusserung und Erscheinung als Ichheit, absolutes Wissen und Wollen, die Einheit des Weltlebens, das in die Gegensätze eingeht und in ihnen immer mit sich identisch bleibt; 3) die Erscheinung dieses erscheinenden Absoluten, der wandelbare Fluss der Modifikationen des unend-

Digitized by Google

lichen Wissens oder die sinnliche Erscheinungswelt als Vielheit vom Endlichen*). Für den persönlichen selbstbewussten Gott darf man nun zwar dieses Hyperabsolute nicht halten; wenn es gleich das absolute Wissen als seine Erscheinung aus sich hervorgehen lässt, so kommt doch dieses zu einem wirklichen Wissen nur in den unendlich vielfachen Reflexionspunkten, die es sich in den einzelnen Individuen schafft. Aber der wesentliche Unterschied gegen die frühere Fichte'sche Philosophie ist jetzt der, dass die einzelnen Individuen als unwesentliche Erscheinungen an der einzigen Wirklichkeit des Absoluten aufgefasst werden; der Atheismus ist so in sein Gegentheil, in den Akosmismus übergegangen; war dort das freie Subjekt Alles und Gott nichts, so ist jetzt umgekehrt Gott Alles und das endliche Subjekt nichts. Jetzt besteht die wahre Unsittlichkeit gerade darin, wenn das Subjekt sich selbst als Prinzip an sich und durch sich ansieht; sittlich aber ist's nur dann, wenn es sich als das ansieht, was es in Wahrheit ist, als das Bild des göttlichen Prinzips, in welchem dieses sichselbst zur Erscheinung kommt. Jetzt ist der Glaube an die eigene sittliche Kraft, welcher früher der einzige wahre Glaube sein sollte, nicht nur ein Beweis, dass das göttliche Bild noch nicht aufgetaucht ist, sondern ist gerade das grösste Hinderniss dagegen, eine Widersetzlichkeit gegen das göttliche Leben. Die Freiheit ist nichts als die Form, in welcher das absolute Wollen im Bewusstsein erscheint; die Tugend nichts als Genialität d. h. als das unmittelbare Walten des göttlichen Genius d. h. des individualisirten göttlichen Wesens. Weit entfernt, dass das Religiöse im Moralischen aufgienge, steht diess vielmehr weit unter jenem; „was der Moralische Pflicht nennt, welcher er aus blindem Gehorsam folgt, ohne eigentlich zu

*) Man kann hiezu Analogien finden in dem neuplatonischen und ähnlichen Systemen, wo Gott in schlechthiniger Transscendenz als verborgener Grund des Seins und darum selbst überseiendes Wesen (Hyperusion) vorangestellt ist, seine unmittelbarste Erscheinung oder Offenbarung dann die Ideenwelt bildet oder (bei Philo) der Logos als Inbegriff der Ideen und endlich die sinnliche Welt die äussere Erscheinung jener idealen Welt darstellt. Verwandt ist auch beim Spinoza'schen System das Verhältniss der Substanz zu dem intellectus infinitus und den modi finiti.

Digitized by Google

wissen, was sie an sich sei und wolle, das ist dem Religiösen das Lebenselement; für ihn kommt das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen; wie vor der Moralität das äussere Gebot des Buchstabens verschwindet, so verschwindet vor dem Religiösen auch vollends das innere; der religiöse Wille ist lauter Liebe und Seligkeit." Wird hier die Religion mit der höheren Sittlichkeit, der genialen Tugend zusammengenommen, so ein andermal mit der höheren spekulativen Erkenntniss: „Die Religion ist gar nicht praktisch und gar nicht dazu da, um das Leben zu bilden; dazu reicht auch schon die reine Sittlichkeit vollkommen hin und nur eine verdorbene Gesellschaft kann die Religion als Antrieb zum Handeln verwenden. Die Religion ist vielmehr lediglich Erkenntniss, macht den Menschen sich selber klar, beantwortet die höchsten Fragen, die überhaupt aufzuwerfen möglich sind, und bringt so vollkommene Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Heiligkeit in seinen Verstand." Am interessantesten aber ist die Ausführung in der Schrift „Anweisung zum seligen Leben" (1806). Hier*) wird die Religion einerseits von der Sittlichkeit (und zwar auch von der höheren Sittlichkeit) und andererseits von der Erkenntniss unterschieden und als eine besondere Stufe des geistigen Prozesses zwischen jene und diese in die Mitte gestellt. Es werden nehmlich 5 Weltansichten unterschieden: 1) Die sinnliche, welche theoretisch und praktisch die Sinnenwelt für das einzig Reale hält. 2) Die Kantisch-Storische, welche das ordnende Rechtsgesetz zum Prinzip macht. 3) Die der wahren, höheren Sittlichkeit, welche gleichfalls ein Gesetz für die Geisterwelt für das Höchste und absolut Reale hält, aber nicht bloss jenes negative, das Vorhandene ordnende, den Widerstreit freier Kräfte zum Gleichgewicht bringende Rechtsgesetz, sondern ein positives und Neues producirendes Gesetz, nehmlich das Heilige, Gute und Schöne, das sich selbst im Menschen verwirklichen und ihn dadurch zum getroffenen Abbild des göttlichen Wesens machen will. Durch diese höhere Sittlichkeit allein ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir be-

*) In der 5. Vorlesung.

Digitized by Google

sitzen, Religion, Wissenschaft und Cultur, in die Welt gekommen; unter den Philosophen hat Plato sie geahnt, Jakobi an sie gestreift. 4) Standpunkt der Religion: die unmittelbare Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns. „Wohl ist es Gott selbst, der hinter allen Gestalten des Weltdaseins lebt, aber wir sehen ihn nicht, sondern sehen immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, weiterhin als Naturgesetz und Sittengesetz, aber alles diess ist doch immer nicht Er! immer verhüllt die Form uns das Wesen. Aber erhebe dich in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichsten Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst! In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortbare Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: Er ist das, was der von ihm Begeisterte und ihm Ergebene thut.“ — Während nun aber die Religion zwar die Einsicht gewährt, dass alles Mannigfaltige im Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, diese Einsicht aber zunächst noch bloss unmittelbarer Glaube, nicht vermitteltes Wissen ist: so ist 5) die Wissenschaft der noch höhere Standpunkt, für den jener Zusammenhang, der für die Religion nur absolutes Faktum ist, nach seinem Wie? und seiner genetischen Nothwendigkeit sich enthüllt, das Glauben zum Schauen wird.

So wohlthuend uns nun aber auch diese religiöse Mystik im Unterschied von dem früheren Moralismus und Atheismus ansprechen mag, verkennen lässt es sich doch nicht, dass Fichte hier in das dem vorigen entgegengesetzte Extrem verfallen ist. Die Seligkeit der Religion, zu welcher er in der genannten Schrift die Anweisung geben will, ist in Wahrheit nicht die Selbstbehauptung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zur vollen Selbstbefriedigung, sondern sie ist die Vernichtung des Ich durch Aufgehen in das Allleben Gottes. Die Freiheit des Ich, welche früher das Erste und schlechthin Reale gewesen, wird jetzt für eine psychologische Bewusst-

Digitized by Google

seinsform auf untergeordnetem Standpunkt, nehmlich innerhalb der sinnlichen und der Kantisch-formalen Weltansicht erklärt. „Es ist aber dieses Dasein, welches das Ich auf dieser Stufe beansprucht (und insofern dann auch wirklich hat) ein einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Seins, mithin eigentlich eine Negation des Seins. Sowie nun aber mit dem Eintritt in die höhere Sittlichkeit durch den höchsten Akt der Freiheit der Glaube an die formale Selbständigkeit des eigenen Seins schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen, dass der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen wurden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie sondern nur Eins, nicht mehr zwei Willen sondern nur ein und derselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden; sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott.“*) Ganz konsequent ist es daher auch, wenn Fichte völlig in Spinozischer Weise die Liebe Gottes und zu Gott als ein Verschmolzensein Gottes und des Menschen beschreibt**) „dass das Sein sich selbst im Dasein erhält, das ist Gottes Liebe zu sich und unsere Liebe zu ihm ist in Wahrheit auch nur seine eigene Liebe zu sich in Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er sich zu lieben vermag in uns. Diese Liebe ist es, die uns Gottes gewiss macht, erhaben über alle Reflexionszweifel, denn sie beruht, als das unmittelbare Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst, durchaus auf sich selbst.“ Gleichwohl fühlt Fichte selbst, dass diese Einseitigkeit dem Begriff der Liebe, die wesentlich etwas gegenseitiges ist, nicht entspricht; er bezeichnet sie im selben Zusammenhang auch wieder als eine „uns beide (Gott und Mensch) zu Zweien scheidende und zu

*) Anweis. z. sel. Leben, 8. Vorlesg.
**) In der 12. Vorlesung.

Digitized by Google

Einem bindende Wechselliebe". Aber mit welchem Recht diess, wenn es doch einzig nur Gott ist, der dabei zu sich selbst in einem Verhältniss steht? Gottes mag uns diese Liebe wohl gewiss werden lassen, aber unserer selbst lässt sie uns nicht mehr gewiss sein; sie ist die unmittelbare Gewissheit, dass Gott ist, aber nicht, dass auch wir etwas sind für Gott; und eben weil sie diess nicht ist, ist sie zuletzt doch auch jenes nicht, denn ein Gott, für den wir nichts sind, der ist eben auch nichts für uns, ist nicht Gott im bestimmten Unterschied vom Endlichen, ist also überhaupt nichts an sich, ausserhalb des Endlichen. So steht dieser Akosmismus stets auf dem Sprung, in den Atheismus umzuschlagen; das Sein des Endlichen, beziehungsweise des menschlichen Ich, rächt sich für seine Verleugnung, für die ihm angesonnene Selbstvernichtung dadurch, dass es stets wieder sich als das alleinige Sein, als das einzige wirklich Absolute zu behaupten versucht. Dass diese Wendung auch dem Pantheismus Fichte's nicht fern liegt, macht sich auffallend bemerklich in der öfter wiederholten Lehre, dass die endlichen Geister als die Erscheinungsformen, in welche das absolute Sein durch einen Urakt sich zerspalten habe, ewige individuelle Fortdauer haben, weil durch das Verschwinden dessen, was einmal durch jenen Urakt gesetzt sei, das göttliche Leben selber veränderlich würde. So tief und richtig an sich dieser Gedanke ist, so wunderlich nimmt er sich doch offenbar aus im Zusammenhang eben dieses pantheistischen Systems; das Ich, das im religiösen Bewusstsein so ganz in das göttliche Dasein hineinfallen soll, dass es nicht mehr Zweie seien sondern nur noch göttliches Sein, das auch nicht Gott lieben und sich von ihm geliebt wissen darf, sondern das nur die Liebe des Unendlichen zu sich selbst zu empfinden vermag — dieses schlechthin negativ gedachte Ich soll nun doch wieder eine unendliche individuelle Fortdauer in Anspruch nehmen dürfen, und zwar eben kraft seines Verhältnisses zu Gott, das doch nur ein völlig negatives ist!

Wir verlassen die Fichte'sche Religionsphilosophie mit dem Eindruck, dass hier abwechselnd zwei entgegengesetzte Weltanschauungen, das Freiheitsbewusstsein und das Abhängigkeitsbewusstsein, die Unendlichkeit des Ich und die End-

Digitized by Google

lichkeit desselben beide gleich energisch, aber auch gleich einseitig geltend gemacht sind und daher eine innere wahre Vermittlung nicht gefunden ist. Eben diese entgegengesetzten Weltanschauungen sehen wir im Verfolg der Geschichte des Religionsbegriffs sich vertheilen auf die Systeme der beiden Antipoden Schleiermacher und Hegel. Zugleich tritt bei diesen die wissenschaftliche Untersuchung des Wesens der Religion insofern in eine neue Phase, als jetzt ein bisher nicht oder nur nebenher behandelter Punkt ausdrücklich und zum Theil überwiegend verhandelt wird, die Frage nach dem formalen Wesen oder psychologischen Sitz der Religion. Da selbstverständlich erst hiemit die wissenschaftliche Untersuchung des Religionsbegriffs erschöpfend und präcis werden konnte, so sind es auch eben die beiden genannten Systeme, welche für die Religionsphilosophie am meisten epochemachend wurden.

Schleiermacher.

Vor Schleiermacher hatte man die Religion bald für sittliches Thun bald für theoretisches Wissen von Gott und göttlichen Dingen gehalten, meist beides, Thun und Wissen, möglichst unklar vermischt, indem man entweder die praktische Erfüllung der Pflichten „als göttlicher Gebote“ d. h. verbunden mit dem Bewusstsein davon, dass sie von Gott geboten seien, oder aber die richtige Ansicht von Gott, aus welcher und sofern aus ihr das richtige sittliche Thun hervorgehen müsse, für das Wesen der Religion ausgegeben hatte; — Begriffsbestimmungen, bei welchen sich nothwendig immer wieder fragen musste, was denn bei dieser Verbindung eines bestimmten Wissens mit einem bestimmten Thun oder umgekehrt das eigentlich Religiöse sei, ob das Thun oder das Wissen? Dieser Verwirrung machte Schleiermacher ein Ende, indem er den Beweis führte, dass die Religion weder das eine noch das andere, noch auch eine Mischung von beiden, sondern ein Drittes zu beiden sei. In der zweiten unter seinen „Reden über Religion“ führt er diesen Beweis folgendermassen: Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Mass des Wissens ist nicht das Mass der Frömmigkeit; letztere kann vollständig vorhanden sein, ohne dass

Digitized by Google

doch der Fromme ein begriffliches Wissen von Gott und Welt hätte. Zwar ist auch der Religion die Betrachtung wesentlich, aber diese ist anderer Art als die der Wissenschaft; das Wissen geht auf das Wesen eines Endlichen in Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andere Endliche oder das dogmatisch-religiöse Wissen auf das Wesen der höchsten Ursache an sich und in ihrem Verhältniss zu alle dem, was zugleich Ursache ist und Wirkung: die Betrachtung des Frommen hingegen ist nur „das unmittelbare Bewusstsein vom Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein: das ist Religion. Sie ist ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Ganzen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem; aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder das der Welt noch das Gottes." Auch ein System der Sittenlehre ist sie nicht. Diese will das Einzelne des menschlichen Handelns und Hervorbringens aus einander halten in seiner Bestimmtheit und auch dieses zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen, zu einem System, ausbilden; dem Frommen aber ists gar nicht um diese Scheidung und Systematisirung zu thun, sondern er „sucht und spürt nur in Allem dasselbige, nehmlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in dem Menschen". Daher denn der Fromme zwar gewiss sittlich handeln wird, von der Wissenschaft des Sittlichen aber nichts zu verstehen braucht, als Frommer. Beweis dafür sind die Frauen. Ebenso ist aber die Religion fürs andere auch nicht das Handeln selber; weder künstlerisches, denn dazu gehört ein besonderes Talent, während Frömmigkeit dem Menschen als solchem zukommt; noch auch bürgerlich-sittliches Handeln, denn dieses zeigt sich immer nur als ein Eingreifen des Menschen in das ihm gegenüber stehende Ganze und hängt daher ganz am Bewusstsein der Freiheit, in deren Gebiet auch alle seine Bethätigung hineinfällt; die Frömmigkeit hingegen hat auch eine leidende Seite, erscheint auch als ein Hingeben, Sichbewegenlassen vom Ganzen, ist also ebensogut

Digitized by Google

wie im Gebiet der Freiheit auch in dem der Nothwendigkeit rege, wo kein freies Handeln eines Einzelnen erscheint. Ist hiernach die Religion an sich weder ein Wissen noch ein Thun, so soll damit doch gar nicht gesagt sein, dass sie mit diesen beiden in keinem Zusammenhang stehe; im Gegentheil wird sie nothwendig sowohl das eine als das andere aus sich erzeugen; aber eben desswegen, weil es sowohl religiöses Wissen als religiöses Thun gibt, kann die Religion selbst, an und für sich betrachtet, nicht das eine noch das andere sein, sondern eben nur dasjenige Dritte, durch dessen Betheiligung das Thun oder das Wissen den bestimmten Charakter des Religiösen bekommt. Und was wird nun das dritte zu jenen beiden sein? Es gibt nur eine Seelenthätigkeit noch, das Gefühl. Um sein Wesen zu verstehen, heisst Schleiermacher uns hinabsteigen in das innerste Heiligthum des Lebens und uns selbst belauschen vor unserm bestimmten Bewusstsein oder doch während des Werdens eines solchen. In jedem bestimmten Bewusstsein finden wir uns innerhalb der Scheidung von Subjekt und Objekt, von Sinn und Gegenstand und das Werden eines bestimmten Bewusstseins ist eben nichts anderes als das bestimmte Auseinandertreten von Sinn und Gegenstand, von Selbstbewusstsein und Bewusstsein des Objekts. Eben darum weist nun aber auch jedes derartige bestimmte oder geschiedene Bewusstsein zurück auf einen früheren Moment des Ineinandergeflossen- und Einsgewesenseins von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn euch zur Anschauung wird und ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand euch zum Gefühl werdet. „Dieses Frühere ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den ihr jedesmal erlebet, aber auch nicht erlebet, denn die Erscheinung eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens, Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. So beschaffen ist die erste Empfängniss jedes lebendigen und ursprünglichen

Digitized by Google

Moments in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung. Aber sie ist, wie gesagt, nicht einmal ein Moment; das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewusstsein wird; und nun tritt entweder lebendig und immer heller die Anschauung vor euch hin oder es arbeitet sich das Gefühl aus eurem Innern hervor und nimmt verbreitend euer ganzes Wesen ein. Und wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl, euer Bewusstsein festgestellt hat, dann bleibt euch, falls ihr nicht ganz in dieser Trennung befangen das wahre Bewusstsein eures Lebens im Einzelnen verloren habt, nichts Anderes übrig als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehen aus dem Grundverhältniss eures Daseins." — „Euer Gefühl, sofern es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch vermittelt durch das Wirken der Welt in euch, das ist eure Frömmigkeit; und was einzeln in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht eure Erkenntnisse oder die Gegenstände derselben noch sind es eure Werke und Handlungen, sondern lediglich eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen um euch her auf euch. Dieses sind ausschliessend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften verderbten Zustand des Lebens." Halten wir diese Stelle zusammen mit der vorhergehenden, wo die Genesis der Religion in dem ursprünglichen Moment heiliger Vermählung des Universums mit dem Einzelleben geschildert wird, so scheint die Meinung Schleiermacher's dahin gedeutet werden zu müssen, dass religiös sei ein jeder ursprünglicher Empfindungszustand, wo die Seele in der unmittelbaren Erregung durch einen äussern Eindruck so passiv sich verhält, dass sie diese Erregung oder sich selbst als eine so erregte nicht unterscheidet von dem erregenden Gegenstande und daher auch diesen nicht als besondern Gegenstand unterscheidet von andern Gegenständen oder von

Digitized by Google

dem Weltleben überhaupt. Das Heilige, Religiöse eines solchen Zustandes würde dann eben darin zu suchen sein, dass der Unterschied von Subjekt und Objekt, von Einzelnem und Allgemeinem hier zur unmittelbarsten Einheit aufgehoben wäre, — oder eigentlich nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr noch gar nicht hervorgetreten, denn ein solcher ursprünglicher Einheitszustand geht ja, wie Schleiermacher selbst sagt, dem Entstehen des Bewusstseins, das mit der Scheidung von Sinn und Gegenstand, von Gefühl und Anschauung eintritt, noch voraus. Aber um so weniger ist auch zu glauben, dass ein solcher Zustand die eigenthümliche Sphäre des Religiösen bilden solle; so wenig kann ja solchen Zuständen passiven Hingegebenseins an äussere Erregungen ein vorzüglicher Werth zukommen, dass sie vielmehr unter das Niveau des bewussten somit specifisch menschlichen Daseins fallen und ganz nur jener Lebensstufe angehören, welche Schleiermacher selbst später (in der Dogmatik) treffend als die „thierartig verworrene" bezeichnete. Wir müssen uns daher umsehen, ob nicht Schleiermacher eine andere Deutung seiner Gefühlstheorie schon hier (in den Reden) nahe lege. Darauf weisen in der That schon in dem Context der citirten Stelle die Worte: „So beschaffen ist die erste Empfängniss jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst auch jede religiöse Erregung." Hiermit wird ja die religiöse Erregung von jenem ursprünglichen und vorbewussten Empfindungszustand ausdrücklich unterschieden und als sein Produkt bezeichnet. Besonders aber wird öfter darauf Gewicht gelegt, dass ein Gefühlszustand nur dann fromm sei, wenn in ihm die Erregung nicht in ihrer Einzelheit sondern als Darstellung eines Allgemeinen zum Bewusstsein komme. Z. B.: „In den Einwirkungen der Welt auf uns alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen; alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und

Digitized by Google

Leben in und durch Gott — das ist Religion.“ „Jedes Gefühl gilt uns nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit, als in demselben nicht irgend ein einzelnes als solches, sondern in und mit demselben das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem allein auch das Besondere Eins und Alles ist, in unser Leben eingeht; und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt.“ Wie dieses Durchfühlen des Allgemeinen durch das Besondere, des Alllebens durch die einzelne Lebenserscheinung, der Weltseele durch das einzelne Weltding zu verstehen sei, dafür mag zur Erläuterung dienen, was Schleiermacher über die fromme Natur- und Geschichtsbetrachtung sagt. Was in der äussern Welt den religiösen Sinn anspricht, das sind nicht ihre imponirenden Massen und auch nicht ihre durch den Schein blendenden Schönheiten, sondern es sind ihre ewigen Gesetze; „erhebt euch zu dem Blick, wie diese Gesetze gleichmässig Alles umfassen, das Grösste wie das Kleinste, die Weltsysteme und die Stäubchen in der Luft, und dann sagt, ob ihr nicht inne werdet die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt?“ „Und das wäre freilich der Kern aller religiösen Gefühle von dieser Seite, ein solches ganz Sicheinsfühlen mit der Natur und ganz Eingewurzeltsein in ihr, dass wir mit allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja im Wechsel zwischen Leben und Tod selbst mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten.“ Um sich aber so mit der Natur Eins zu fühlen, muss man sich vor Allem Eins fühlen mit der Menschheit; „umsonst ist Alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt, denn um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe.“ Nicht bei den Einzelnen darf die Betrachtung stehen bleiben, da findet sich freilich immer vieles Unliebenswürdige; aber „hebt euch mit eurer Betrachtung auf den Flügeln der Reli-

Digitized by Google

gion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen, sehet das Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung der Menschheit an euch und es kann von Allem, was euch jetzt drückt, keine Spur zurückbleiben. — Betrachtet nur den Genius der Menschheit als den vollendetsten und allseitigsten Künstler; er kann nichts machen, was nicht ein eigenthümliches Dasein hätte. Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, aus ihrem inneren geheimnissvollen Sein ans Licht zu treten und sich in der vorübergehenden Erscheinung des einzelnen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen; das ist die Harmonie des Universum, das ist die wunderbare und unvergleichliche Einheit jenes ewigen Kunstwerks!" — „Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück und findet zuletzt Alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammenströmend es erregte, bei sich selbst. Alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die ihr in den Charakteren Anderer angeschaut habt, erscheinen euch, wenn ihr euer Selbstgefühl ganz in Mitgefühl eintaucht, nur als festgehaltene Momente eures eigenen Lebens. Es gab Augenblicke, wo ihr so dachtet, fühltet, handeltet, wo ihr wirklich dieser oder jener Mensch waret, trotz aller Unterschiede des Geschlechts, der Bildung und der äussern Umgebungen. Ihr seid alle diese verschiedenen Gestaltungen in eurer eigenen Ordnung wirklich hindurchgegangen; ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, euer einzelnes Dasein umfasst in gewissem Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als euer eigenes, vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen kleinsten und vorübergehendsten Veränderungen gleichsam verewigtes Ich. Alsdann erst könnt ihr auch euch selbst mit der reinsten tadellosesten Liebe lieben, könnet der Demuth, die euch nie verlässt, das Gefühl gegenüberstellen, dass auch in euch das Ganze der Menschheit lebt und wirkt und könnt selbst die Reue von aller Bitterkeit aussüssen zu freudiger Selbstgenügsamkeit. Bei wem sich die Religion so wieder nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet, er

Digitized by Google

bedarf keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit, vielmehr wird er es selbst sein für Viele."

Ist denn nun aber eine derartige fromme Naturbetrachtung, die in allem Wechsel der Erscheinungen nur die unwandelbaren Gesetze sieht, und eine derartige Menschenbetrachtung, welche in den mannigfaltigen Individuen nur die verschiedenen Offenbarungsweisen der Menschheit und die Vervielfältigungen des eigenen Wesens anschaut, ist denn dies wirklich Sache des unmittelbaren Gefühls, unmittelbar im Sinn jener oben beschriebenen Empfindungszustände? Unmöglich! was wir empfinden, das ist ja immer nur ein ganz bestimmter einzelner Eindruck eines einzelnen erregenden Gegenstands, der nur insofern und nur so lange nicht in seiner Bestimmtheit und Einzelheit gewusst und von andern unterschieden wird, als der passive Empfindungszustand nicht in das thätige Bewusstsein aufgenommen wird. Hingegen Gesetze der Erscheinungswelt, Zusammenhang des Einzelnen, Harmonie des Unterschiedenen und Gegensätzlichen das sind Allgemeinheiten, die nur für ein mannigfach vermitteltes Denken da sind; nur durch die Abstraktion von den Einzelheiten der Empfindung kommen wir zu jenen höheren Anschauungen; sie sind daher Sache des gebildeten Verstandes, nicht des rohen Empfindens. Und vollends jene Anschauung von der Menschheit als einem in sich harmonischen Kunstwerk ist gewiss nur die Sache eines solchen Geistes, der in sich selbst wahrhaft harmonisch durchgebildet ist; nur in einem solchen stehen alle Kräfte und Strebungen in solchem Gleichgewicht, dass er leidenschaftslos genug ist, um auch im Kampf der Kräfte der Menschheit das ruhige Gleichgewicht der Gegensätze, das im grossen Ganzen sich erhält, wahrzunehmen; nur in einem solchen sind die verschiedensten Anlagen so gleichmässig geweckt, dass er für alle Seiten der Menschennatur Empfänglichkeit besitzt und sonach auch alle Erscheinungen menschlicher Geschichte in sein Mitgefühl aufnehmen kann. Dieser Zustand innerer Harmonie in der von Schleiermacher beschriebenen Weise ist also das Produkt einer vielfach vermittelten Bildung; steht somit im direktesten Gegensatz zu den unmittelbaren Empfindungszuständen, wo die Seele an die einzelne Bestimmtheit eines von aussen kommenden Eindrucks

Digitized by Google

passiv hingegeben ist; nur eines ist es, was den beiderlei Zuständen gemeinsam zukommt: das Nichtgesetztsein der Gegensätze im Bewusstsein als Gegensätze; aber die Aehnlichkeit ist doch in Wahrheit nur eine scheinbare; denn in der Unmittelbarkeit der Empfindung sind die Gegensätze noch nicht gesetzt, weil es noch ein Zustand der thierartigen Verworrenheit ist, der dem wachen d. h. bewussten, thätig bewussten Leben noch nicht angehört; hingegen in jener harmonischen Stimmung der Seelenkräfte sind die Gegensätze nicht mehr gesetzt, sie sind als Gegensätze aufgehoben in die sie umfassende Einheit und Harmonie des Ganzen; sie sind zu Momenten des sie insichbegreifenden und insichversöhnenden Allgemeinen geworden. Und doch, so äusserlich und formal auch jene Aehnlichkeit der in Wahrheit entgegengesetzten psychologischen Zustände ist, doch lässt sich's nicht verkennen, dass sie es war, welche Schleiermacher zu dem eigenthümlichen Schwanken verführte, das wir bei der psychologischen Bestimmung der Frömmigkeit in den „Reden" finden. Die Merkmale derselben sind unverkennbar jenen zweierlei Zuständen entnommen: Die Unmittelbarkeit, das Insichgekehrt- und Beisichsein ist offenbar nur aus den Zuständen jener sinnlichen Empfindungen herübergenommen; nur unter dieser Voraussetzung konnte Schleiermacher den Satz aufstellen, dass jede Empfindung als solche fromm sei; dagegen die Allgemeinheit der aufgehobenen Gegensätze ist dem höheren durch Bildung vermittelten Geistesleben entnommen. Bei dieser Genesis der Begriffsbestimmung erklärt es sich nun aber auch, dass die beiderseitigen Merkmale nicht recht zusammengehen wollen. Soll die Frömmigkeit im unmittelbaren Empfindungszustand liegen, so fehlt diesem, wie schon oben gesagt wurde, geradezu Alles (ausser dem einen Formalen der Unmittelbarkeit), was die Religion von andern Seelenthätigkeiten oder Zuständen specifisch unterscheiden würde; ja sie scheint sogar dann nicht einmal dem wachen Bewusstsein sondern nur dem vorbewussten Dämmerleben anzugehören, was zwar vielleicht im Sinn der Romantik war, an sich aber gewiss bei keinem Vernünftigen der Religion zur Empfehlung dienen könnte. Soll umgekehrt die Religion in der harmonischen Einheit unserer Seelenkräfte und Thätigkeiten liegen,

Digitized by Google

so ist zwar diess gewiss ein Zustand von höherer Vorzüglichkeit, aber wiefern diess gerade Religion sein soll, ist nicht abzusehen; eine eigenthümliche Sphäre kommt damit jedenfalls der Religion nicht mehr zu, sie fällt materialiter ganz zusammen mit der Summe unserer Lebensfunktionen in Beziehung zur Welt, unsers Wirkens auf sie und Leidens von ihr, unsers Thuns und Erkennens (im weitesten Sinn) und besteht nur eben in dem richtigen Gleichgewicht dieser differenten Funktionen unter einander. Zu dieser Auffassung stimmt sehr genau der Satz aus einer oben citirten Stelle, dass fromm diejenigen Gefühle seien, durch welche „nicht etwa diese oder jene Funktion in uns, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenüber treten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, erregt wird und hervortritt." Hiernach ist ja ganz deutlich das Göttliche in uns oder das fromme Bewusstsein nichts anderes als die Ganzheit, Allgemeinheit unseres Wesens, sofern in ihr die einzelnen Funktionen in ihrer Einzelheit und Gegensätzlichkeit aufgehoben und zur Harmonie eines einheitlichen Ganzen versöhnt, ausgeglichen, ins Gleichgewicht versetzt sind. Diese Funktionen sind nun aber natürlich keine anderen als die auf die Welt gerichteten Thätigkeiten von theils überwiegend leidentlichem theils überwiegend selbstthätigem Charakter oder Wissen und Thun; soll also die Frömmigkeit eben nur im Gleichgewicht dieser beiden bestehen, so ist ja damit die eigenthümliche Sphäre, welche Schleiermacher für die Frömmigkeit im Gefühl reserviren wollte, ihr wieder genommen, das fromme Gefühl ist zu einem blossen Verhältnissbegriff zwischen Thun und Wissen herabgesunken; es ist nichts für sich, sondern nur ein Accidenz an jenen beiden. Worin liegt der Fehler, der zu dieser offenbar falschen Fährte führte? Dass Schleiermacher das Gefühl in die Einheit unseres Wesens setzte, war ganz richtig; nur dann kann ihm ja der wesentlich ihm zukommende Charakter der Unmittelbarkeit, des ungetrennt bei sich selbst seins wirklich beigelegt werden; aber falsch war es, wie er diese Einheit fasste. Er fasste sie nehmlich das einemal als die noch unterschiedslose schlechthin unmittelbare Einheit des sinnlichen Empfindungszustands — womit er das fromme Ge-

Digitized by Google

fühl zu einem unklaren und ungeistigen Dämmerleben degradirte; das anderemal fasste er sie als die Einheit d. h. Totalität der Unterschiede, als das die Besonderheiten umfassende Allgemeine unseres Wesens — womit er die Religion verflüchtigte zu einem Gesammtzustand der übrigen, weltlichen Bewusstseinsformen. Das einzig Richtige war aber vielmehr, jene Einheit unseres Wesens, in welcher er der Religion ihre specifische Sphäre sichern wollte, als ein Besonderes für sich und im Unterschied von den differenten Funktionen allen zu fixiren. Und diess wieder konnte auf doppelte Weise geschehen: entweder so, dass diese Einheit zu den einzelnen Funktionen in das positive, innerlich-organische Verhältniss eines Prinzips gesetzt wurde, aus welchem dieselben alle hervor- und in welches wiederum alle zurückgehen — der Kreislauf des Arterien- und Venensystems im lebendigen Organismus; oder so, dass diese Einheit zu den einzelnen Funktionen in das negative, äusserlich-mechanische Verhältniss gesetzt wurde, als Gleichgewichtspunkt den Uebergang vom einen zum andern zu vermitteln — der mathematische Nullpunkt zwischen der auf- und absteigenden Skala. Und diess letztere ist die Form, welche Schleiermacher weiterhin, in seiner Dialektik und Dogmatik, dem frommen Gefühl gegeben hat. Das Richtige war auch diess nicht, wie wir später sehen werden — das Richtige wäre vielmehr die andere Form, die eines positiv-organischen Verhältnisses zwischen der Einheit und den Einzelthätigkeiten — aber ein Fortschritt war es im Vergleich zu der Darstellung in den „Reden" immerhin, denn es war damit doch wenigstens die Möglichkeit gegeben, das fromme Gefühl von den andern Funktionen zu unterscheiden und auf dieselben in bestimmter Weise zu beziehen; es konnte nun das Gottesbewusstsein (das Sein Gottes in uns) von dem Weltbewusstsein ausgeschieden und damit der pantheistischen Verschmelzung beider vorgebeugt werden, welche den „Reden" eigenthümlich ist. Diess führt uns schliesslich noch darauf, zu zeigen, wie der eben entwickelte Fehler des Frömmigkeitsbegriffs in den „Reden" und seine Verbesserung in der Dogmatik zusammenhängt mit einer entsprechenden Fassung des Gottesbegriffs beiderseits*).

*) Man vergl. hierzu Weissenborn: „Vorlesungen über Schleiermacher's Dogmatik und Dialektik" II, p. 40 ff.

Digitized by Google

Wie in den „Reden“ das Sein Gottes in uns oder das fromme Gefühl diejenige Einheit unsers Wesens darstellt, welche von der Mehrheit der Funktionen nicht als ein Besonderes gegen sie unterschieden und auf sie bezogen wird, sondern welche dieselben (sei es nun als implicirte, vor dem Hervortreten der Unterschiede, oder als explicirte, nach demselben) in sich befasst als ihre konkrete Erfüllung, welche sonach als die umfassende Totalität selbst konstituirt wird von allen differenten Funktionen zusammen: ebenso ist Gott nach den „Reden“ diejenige Einheit der Welt, welche die Vielheit in sich befasst, welche sonach zwar über jedem einzelnen Weltwesen steht, nicht aber auch über allen zusammen, sofern sie ja eben in der Totalität aller einzelnen besteht. Daher denn auch hier „Gott“ und „Weltall“ geradezu promiscue gebraucht werden. Daher wird nun auch klar, wiefern schon die Empfindung als solche, sonach jede sinnliche Erregung durch irgend ein Einzelnes, als fromm bezeichnet werden konnte; es ist eben in und mit dem Einzelnen zugleich das Allgemeine, was auf die Seele influirt, denn dieses Allgemeine steht ja nicht ausser und über dem Einzelnen, sondern besteht eben nur in dem Einzelnen, nehmlich in allem Einzelnen zusammen, eben damit aber auch in jedem besonders. Weil aber freilich in der Empfindung als solcher die Einwirkung nicht als die des Alllebens zum Bewusstsein kommt (obgleich sie es an sich ist), vielmehr im Gegentheil das auftauchende Bewusstsein den einwirkenden Gegenstand sofort in seiner Einzelheit isolirt, darum bedarf es dann doch wieder der höheren Bildung, welche diese Trennung überwindet und die Einheit findet in den Gegensätzen, als die Harmonie, als das unwandelbare Gesetz im Spiel der Einzelkräfte. Gott erscheint nur als die harmonische Einheit der Weltgegensätze und diese verhält sich zur harmonischen Einheit unsers eigenen Wesens nur wie der Makrokosmus zum Mikrokosmus. Aber wie diese Einheit unsers Wesens mitkonstituirt wird durch jede besondere Funktion, jedes einzelne Glied, somit von jedem einzelnen dieser Glieder und Funktionen selbst auch wieder abhängig ist: so ist Gott oder die Welteinheit mitkonstituirt durch jedes einzelne Endliche in der Welt, also auch durch jeden einzelnen Menchsen, er ist also vom Menschen nicht weniger abhängig,

Digitized by Google

als dieser, sofern er Einzelwesen ist, von Gott oder vom Ganzen abhängt. Daher jene „freudige Selbstgenügsamkeit" welche der Fromme nach den „Reden" der Demuth gegenüberstellen kann, im Bewusstsein, dass ja auch in ihm das Ganze der Menschheit lebt und wirkt! — eine Selbstgenügsamkeit, welche in den Schleiermacher'schen „Monologen" bis zum Uebermuth sich steigert; der Pantheismus, der in den „Reden" noch als religiöse Mystik auftritt, entpuppt sich in den Monologen nach seinen atheistisch-irreligiösen Consequenzen; was dort noch ein „Sein und Leben in Gott" heisst, erscheint hier nahezu als ein „Selbst Gott sein". Schleiermacher hat diesen Grundfehler seines früheren Gottesbegriffs selbst wohl gefühlt*) und sucht ihm in der Dogmatik und Dialektik auf die gleiche Weise abzuhelfen, wie dem entsprechenden Fehler in der psychologischen Bestimmung des frommen Gefühls. Es wird nehmlich die Einheit, welche nach den „Reden" mit der Vielheit des unterschiedenen Seins (der Welt) zusammenfiel, als die sie umfassende Totalität oder konkrete Allgemeinheit ihr innewohnte, jetzt von der Vielheit aufs Bestimmteste ausgeschieden und derselben gegenübergestellt, als ihr ausschliessendes Gegentheil, als die schlechthin einfache Einheit und abstrakte Allgemeinheit, welche der Welt durchaus jenseits ist und nur dadurch sich auf sie bezieht, dass sie deren Gegensätzlichkeit von sich ausschliesst. Wie also nach dem oben Ausgeführten die Einheit unses Wesens, welche das Sein Gottes in uns darstellt, aus der umfassenden Einheit einer Totalität, einer Harmonie zu der ausschliessenden Einheit eines abstrakten, jeder Erfüllung baren Mittel- und Gleichgewichtspunktes wurde, ebenso wird Gott aus der umfassenden Einheit, die mit der Welttotalität identisch ist, zu der ausschliessenden Einheit einer Indifferenz der Gegensätze, einer schlechthin abstrakten inhaltleeren Allgemeinheit, deren Bedeutung nur die ist, als gemeinschaftlicher Beziehungspunkt für das getheilte Sein der Welt

*) Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung die 5. und 18. Note zur 2. Rede (in den spätern Ausgaben), wo Schleiermacher die fraglichen Punkte in der Weise bespricht, dass er sie als blosse Ungenauigkeiten der Redeweise zu entschuldigen sucht. Aber qui s'excuse, s'accuse!

Digitized by Google

zu dienen, damit dieses letztre durch die Gemeinsamkeit seiner Beziehung auf jenes Eine selbst in einer gewissen Einheit zusammengehalten werde, wie konvergirende Linien durch ihre gemeinsame Beziehung auf einen (wenn auch imaginären) Schneidepunkt. Gewonnen ist durch diese Aenderung immerhin die Ueberwindung des Pantheismus der „Reden"; verloren aber ist die Lebendigkeit uud Frische des Gottesgefühls; denn zu einem abstrakten Allgemeinen gibt es nun einmal keine lebendigen Beziehungen.

Nachdem hiermit die Differenz des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs, wie er in der Dogmatik*) gefasst ist, von dem in den „Reden" zum voraus charakterisirt wurde, können wir zur näheren Darstellung des erstern übergehen. In jedem Selbstbewusstsein lassen sich 2 Elemente unterscheiden, ein Sichselbstsetzen und ein Irgendwiegewordensein, oder Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit; die irgendwoher getroffene Empfänglichkeit aber müssen wir immer als das Vorangehende denken, da auch jeder Moment der Selbstthätigkeit auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen werden muss, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing. Das Gemeinsame aller Bewusstseinsmomente, in welchen die Empfänglichkeit überwiegt, ist das Abhängigkeitsgefühl, das Gemeinsame aber der überwiegend selbstthätigen Momente ist das Freiheitsgefühl. Das aus diesen beiden zusammengesetzte Gesammtbewusstsein bezeichnet unser Verhältniss zur Welt als Verhältniss der Wechselwirkung, sofern es unser Zusammensein mit Allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit afficirt, als unserer Selbstthätigkeit zum Objekt vorgelegt ist. Sonach ist unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheits- oder Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem Gebiet nicht, solches nehmlich, das nicht ein entsprechendes Freiheitsgefühl zur Schranke hätte; denn gegenüber jedem endlichen Sein können wir wenigstens ein Kleinstes von Gegenwirkung ausüben, überhaupt

*) §§. 3—5.

Digitized by Google

ist jedes Endliche uns eben als Endlichen koordinirt, steht also mit uns, wenn auch noch so mannigfach vermittelt, in irgend einem Verband der Wechselwirkung. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl aber kann es überhaupt gar nicht geben; denn jeder einzelne Moment der Selbstthätigkeit, sei sie nun eine nach aussen gehende oder blosse innere Bewegung, hängt mit einem früheren Moment getroffener Empfänglichkeit überhaupt zusammen und sonach ist das Freiheitsgefühl jenes Moments durch ein dazu gehöriges Abhängigkeitsgefühl begrenzt. Aber auch die Gesammtheit unserer inneren freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen, sondern als ein gegebenes zum Bewusstsein kommt. Aber eben dieses unsere ganze Selbstthätigkeit und somit unser ganzes Dasein begleitende Selbstbewusstsein, welches schlechthinige Freiheit negirt, ist eo ipso schon ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbstthätigkeit, also unser ganzes Dasein von andersher ist. Wie nun in jedem Abhängigkeitsgefühl das Andere, von welchem man abhängig ist, mitgesetzt ist, so muss auch im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dasjenige mitgesetzt sein, auf welches wir unser Dasein zurückschieben, welches wir als das Bestimmende für unser Bestimmtsein anerkennen. Und was wird nun dieses sein? Ein endlicher Gegenstand kann es nicht sein, denn diesem gegenüber bleibt uns nach Obigem immer wenigstens ein Minimum von Freiheitsgefühl; wir können uns schon desswegen von keinem Endlichen schlechthin abhängig fühlen, weil jedes Solches selbst wieder von anderem Endlichem abhängig, also sein Verhältniss zu uns das der Coordination, der Wechselwirkung ist. Aber auch die Welt im Sinn von Gesammtheit des endlichen Seins kann nicht das Woher unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bilden. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, ist doch die in sich getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und alles Mannigfaltigen ist, von welcher auch jeder Mensch einen Theil bildet. Mit der

Digitized by Google

Welt können wir uns also nur so Eins fühlen, wie ein Theil, ein Glied mit dem Ganzen, d. h. wir sind zwar von den andern allen abhängig, aber umgekehrt ebenso diese andern alle von uns; sie wirken alle zusammen auf uns, aber sie erleiden auch ebenso wieder Einwirkungen von uns -- es ist das Verhältniss theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit oder das Verhältniss der Wechselwirkung. Somit kann das Woher, auf welches das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl geht, nicht die Welt als die Gesammtheit des Endlichen sein, sondern nur Gott, als die absolute, ungetheilte, abstrakte Einheit, als das Gegentheil der getheilten Welt. Also „sich schlechthin abhängig fühlen" ist soviel als sich in Beziehung zu Gott fühlen, oder schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl = Gottesbewusstsein. Nicht ist diess so gemeint, als ob das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bedingt wäre durch ein vorhergehendes Wissen von Gott, sondern umgekehrt, die religiöse Vorstellung von Gott entsteht selbst eben nur aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und ist selber nichts anderes als die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung, in welcher jenes sich seinen Ausdruck gibt. Ebendaher bleibt auch jedes irgendwie Gegebensein Gottes als eines Gegenstandes für unser gegenständliches Bewusstsein völlig ausgeschlossen, weil ein äusserlich Gegebenes immer auch Gegenstand irgend einer Gegenwirkung wäre, mit andern Worten, weil ein Gegenstand als solcher (schon durch sein „Gegenüberstehen", nehmlich gegen das Bewusstsein des ihn wissenden Subjekts) etwas Endliches wäre, also nicht Gott sein könnte. Es soll also unter „Gott" nicht ein Objekt unsers gegenständlichen Bewusstseins, unseres Wissens, sondern nur eine Bestimmtheit unsers zuständlichen Bewusstseins, unsers Gefühls, verstanden werden; es ist mit einem Wort unser Endlichkeitsbewusstsein, das uns zum Gottesbewusstsein wird; denn seiner Endlichkeit bewusst werden ist ja an sich schon eine Beziehung des Endlichen auf das Nicht-Endliche d. h. auf das Unendliche d. h. auf Gott. Deutlicher wird das Wesen des Gottesbewusstseins noch durch seine Vergleichung mit andern Formen des Selbstbewusstseins. Schleiermacher unterscheidet folgende 3 For-

Digitized by Google

men, näher Stufen des Selbstbewusstseins: 1) das thierisch-verworrene, wo gegenständliches und zuständliches Bewusstsein noch nicht gehörig auseinandertreten, also der Gegensatz von Subjekt und Objekt noch nicht hervorgetreten ist. Diese Stufe fällt vor das Erwachen des klaren Bewusstseins. Mit letzterm erhebt sich 2) der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der Einzelne findet sich im Verhältniss zu andern Einzelnen als leidend und wirkend von diesen und auf sie; daher er in diesem Verhältniss der Wechselwirkung nur theilweises Freiheits- und theilweises Abhängigkeitsgefühl hat. Sofern das Woher dieser Gefühle die endlichen Gegenstände der Welt sind, heisst es das sinnliche Selbstbewusstsein, womit übrigens keinerlei Tadel ausgesprochen sein soll, sondern eben nur diess, dass sie im Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben. Die höchste Stufe des Selbstbewusstseins aber ist 3) diejenige, wo das Subjekt nicht als Einzelnes anderem Einzelnen sich entgegensetzt, sondern vielmehr eben in seinem Endlichkeitsbewusstsein mit anderem Einzelnen und Endlichen sich zusammenfasst, womit also der Gegensatz von einem und dem andern, von Subjekt und Objekt, der auf der mittleren Stufe gesetzt war, wieder verschwunden ist. Dies ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder das Gottesbewusstsein. Während nun aber von diesen 3 Stufen die erste mit dem Eintreten der zweiten von selbst verschwindet, so ist diess nicht der Fall mit der zweiten gegenüber der dritten; vielmehr muss das sinnliche Selbstbewusstsein immer zugleich mit dem höheren einen Bewusstseinsmoment ausmachen, da sonst das Gottesbewusstsein nur alternirend mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein eintreten könnte, womit die Continuität des Lebens überhaupt zerstört wäre; überdiess würde auch einem solchen für sich allein auftretenden Gottesbewusstsein die Begrenztheit und Klarheit fehlen, die es nur durch die Beziehung auf das bestimmte sinnliche Bewusstsein erhalten kann. Diess Zusammensein beider besteht aber nicht in einem Verschmelzen, sondern in der Bezogenheit des einen auf das andere, wobei jedes in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt gewahrt bleibt, das Gottesbewusstsein in seiner schlechthin einfachen, gegensatzlosen Einheit und Allgemeinheit, das

Digitized by Google

sinnliche Bewusstsein in seiner Gegensatzlichkeit und Bestimmtheit (Einzelheit). Diese Beziehung des Gottesbewusstseins auf das andere, das Weltbewusstsein, ist nun von wesentlicher Bedeutung für die Erscheinungsweise des erstern, also für die Wirklichkeit der Frömmigkeit. Es bekommt nehmlich dadurch das Gottesbewusstsein Theil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen; nicht zwar als ob dieser Gegensatz in das höhere Selbstbewusstsein als solches hineinträte; dieses ist vielmehr überall, wo es durchbricht und in einen Bewusstseinsmoment eingeht, als dessen mitkonstituirendes Element, sich selbst unveränderlich gleich (dieses folgt mit Nothwendigkeit aus seiner schlechthin einfachen Einheit); aber eben das Hervortreten selbst ist bald leichter, bald schwieriger, je nachdem das bestimmte sinnliche Selbstbewusstsein beschaffen ist, auf welches jenes bezogen werden soll. Und da nun das Hervortreten desselben als Lebenserhöhung empfunden wird, das Verschwinden aber als Lebensverringerung empfunden werden müsste (wenn es wirklich je ganz verschwände), so ist ein leichtes Hervortreten ein leichter Verlauf des geistigen Lebens und trägt also, mit andern Zuständen verglichen, das Gepräge der Freude, ein schwieriges Hervortreten dagegen trägt, als Annäherung an das völlige Ausbleiben, den Charakter der Hemmung des höheren Lebens, also der Unlust. Es versteht sich, dass diese Lust oder Unlust des höheren Lebens keineswegs zusammenfällt mit derjenigen des sinnlich bestimmten Selbstbewusstseins; es kann vielmehr sehr wohl mit einem Leidensgefühl des letztern ein Gefühl der Lust des erstern, z. B. Freudigkeit, Gottvertrauen, zusammen bestehen; und umgekehrt auch mit der Lust des sinnlichen Selbstbewusstseins Reue, Furcht u. s. w. Ferner ist zu beachten, dass diese Lust oder Unlust immer nur relativ da sein können; die höchste Steigerung der geistigen Lust würde in dem unveränderlich gleichen Erscheinen des höheren Selbstbewusstseins bestehen; ein solches ist aber unmöglich wegen der Veränderlichkeit der diskreten Bewusstseinsmomente des wirklichen Selbstbewusstseins. Es kann also immer nur Annäherung an dieses Höchste geben, welche darin bestehen wird, dass die allgemeine Leichtigkeit des Hervortretens des

Digitized by Google

höheren Selbstbewusstseins überwiegt über die im Einzelnen unvermeidlichen Schwankungen. Je stetiger diess Ueberwiegen, desto höher ist der Grad der Frömmigkeit.

Der eigentliche Sinn dieser psychologischen Deduktion in der Dogmatik Schleiermacher's wird erst klar, wenn wir die Ausführung der Dialektik über das Wesen des Gefühls überhaupt, als Organ des Göttlichen oder besser als Sein des Göttlichen in uns, hinzunehmen.*) Das Gefühl wird hier kurz die „Einheit unsers Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen" genannt. Wissen und Wollen ist dort derselbe Gegensatz, wie in der Dogmatik überwiegende Empfänglichkeit und überwiegende Selbstthätigkeit, welchen das relative Abhängigkeits- und relative Freiheitsgefühl entspricht; Wissen nehmlich ist ein Denken, welches einem Sein entspricht, abbildliches Denken; hier sind die Dinge unabhängig von uns und unser Denken abhängig von ihnen; Wollen aber ist ein Denken, welchem ein Sein entspricht, vorbildliches Denken, wo wir unabhängig und die Dinge von uns abhängig, bestimmbar sind. Sofern doch auch dem Wollen die zu bestimmenden Objekte gegeben sind, nicht von ihm schlechthin freithätig hervorgebracht werden, ist auch hier ein Minimum von Abhängigkeit; sofern andererseits auch beim Wissen die Denkthätigkeit (intellektueller Faktor im Erkennen) eine spontane ist, so ist auch hier die Freiheit mitgesetzt, nur als Minimum. Somit verhalten sich beide Funktionen, in denen unser ganzes Leben verläuft, = überwiegende Passivität : überwiegende Aktivität. Vom einen zum andern muss es nothwendig einen Uebergang geben, den wir nur als Gleichgewichtspunkt betrachten können, in welchem der Gegensatz beider differenten Funktionen aufgehoben ist, beide also Eins sind; diess ist das unmittelbare Selbstbewusstsein oder das Gefühl. Als das letzte Ende des einen und das erste des andern hat es keinen bestimmten (gegenständlichen) Inhalt, weder Vorstellung noch Zweckbegriff, hat also überhaupt keine Beziehung auf ein Objekt, sondern seinen Inhalt bildet

*) Dial. §§. 211 ff. nebst Beilagen. Cf. Dazu besonders auch Sigwart: „Schleiermacher's psycholog. Voraussetzungen", in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1857. II, S. 829 ff.

Digitized by Google

eben nur das Ich selber, freilich doch auch als ein in jedem Augenblick irgendwie gewordenes, somit als bestimmtes Dasein. Obgleich es Momente gibt, in welchen dieses unmittelbare Selbstbewusstsein, diese insichbleibende Thätigkeit des Subjekts das Ueberwiegende ist, hinter welchem Denken und Wollen zurücktritt, so ist es doch in Wirklichkeit nie rein für sich und nie absolute Identität, sondern immer nur relative, dem einen von beiden näher als dem andern, beide also immer noch darin mitgesetzt. Ebenso verschwindet es aber auch nie in einem bestimmten Akt des Wissens oder Wollens; damit wäre ja die Einheit des Ich und seine Identität im Wechsel der differenten Funktionen abgebrochen; es geht also als eine ununterbrochene besondere Reihe von bestimmten Zuständen neben der Reihe der Wissens- und Willensakte her, oder besser durch sie hindurch, sofern zwischen jedem Willens- und Wissensakt ein bestimmter Gefühlszustand als Uebergang in der Mitte liegt. Diese Identität unsers Seins im Uebergang von der einen zur andern Operation oder diese Beziehung beider auf einander in der Einheit unsers Wesens nennt nun die Dialektik das Göttliche in uns, ja das eingeborne Sein Gottes in uns, wie es unser wahres Wesen konstituirt; sie spricht nicht nur von einem Mitgesetztsein Gottes in unserem Bewusstsein, sondern sagt geradezu, Gott sei uns als Bestandtheil unsers Wesens gegeben. Gott ist nehmlich nach der Dialektik die ausschliessende Einheit oder Indifferenz der höchsten Weltgegensätze, des Denkens und Seins oder des Idealen und Realen. Da nun alles unser Wissen sowohl als Wollen auf der Voraussetzung der Einheit des Denkens und Seins beruht, jene Indifferenz also zu seinem Möglichkeitsgrunde hat, so muss sie auch im Wissen sowohl als im Wollen gesetzt sein und sie ist es im Wissen unter der Form der Ideen, resp. als die Idee der Weltordnung, im Wollen aber unter der Form des Gewissens, als Idee der moralischen Ordnung. Allein diese beiden sind doch schon desswegen, weil sie unter einander unterschieden, als transscendentaler Grund des Wissens einerseits und des Wollens andererseits einander entgegengetzt sind, noch nicht das wahre Sein Gottes, als der absoluten Einheit, in uns. Dieses kann vielmehr nur in derjenigen Weise unsers Seins liegen, welche jene beiden

Digitized by Google

differenten Seinsweisen zur Einheit verbindet, welche also den gemeinschaftlichen transscendentalen Möglichkeitsgrund für Wissen sowohl als Wollen enthält, und diess ist nach dem Obigen das Gefühl, als die im Wechsel der differenten Akte beharrliche Einheit unsers Wesens. In dieser Einheit unsers Wesens ist die Indifferenz des Idealen und Realen wirklich vollzogen, sie ist daher selbst das Absolute oder Gott, sowie er für uns überhaupt nur existiren kann — in der Form des Bewusstseins. Wer denkt hiebei nicht unwillkührlich an das Fichte'sche Ich, wie es im Setzen des Gegensatzes von Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt sich selbst verwirklicht, somit gleichfalls die transcendentale Einheit beider im Grunde des wirklichen Selbstbewusstseins bildet? — In diesem Sinn also ist's zu verstehen, wenn Schleiermacher das Gefühl das eingeborne Sein Gottes in uns nennt. Aber ist denn nun jedes Gefühl in uns etwas göttliches, frommes? Keineswegs, und zwar einfach desswegen nicht, weil wir, wo wir von „jedem Gefühl" sprechen, an die einzelnen Gefühle denken, wie sie als bestimmte und unter einander verschiedene Erfüllungen der aufeinanderfolgenden Momente unser bestimmtes Leben in seiner Veränderlichkeit konstituiren. Freilich wird das Gefühl überhaupt nicht anders in uns wirklich, als eben nur in bestimmten einzelnen Gefühlen, deren Bestimmtheit Wirkung unserer Organisation im Zusammensein mit der Aussenwelt ist; nur vermöge seiner Bestimmtheit unterscheidet sich ein Gefühlsmoment vom andern und nur durch dieses Sich-unterscheiden der einzelnen Momente kommt Gefühl für uns zu Stande, als bewusster Lebensverlauf. Gleichwohl kann das Absolute, jene schlechthin gegensatzlose Einheit, nicht in diesen einzelnen bestimmten Gefühlen gegeben sein, die Bestimmtheit und Einzelheit derselben und die Allgemeinheit und Wechsellosigkeit des Göttlichen widersprechen ja offenbar einander. Wo ist denn aber dann noch ein Raum für das Sein Gottes in uns? Es kann nur sein im Gefühl überhaupt, sofern von jeder Bestimmtheit desselben abstrahirt wird; nicht die Einheit unsers Wesens, wie es in jedem Moment ein so oder so bestimmtes ist, sondern nur in seiner schlechthin jeder Bestimmung vorausgesetzten abstrakten Allgemeinheit, also das reine Ich ist das Göttliche in uns. Aber

Digitized by Google

haben wir denn irgend einmal „Gefühl überhaupt" ohne jede Bestimmtheit desselben? wird denn das reine Ich als solches irgend einmal wirklich? Allerdings nicht, denn die abstrakte Allgemeinheit ist ja nur in ihren einzelnen Erscheinungen; aber doch können wir das Gefühl überhaupt von den einzelnen bestimmten Gefühlen unterscheiden und sonach auch beide auf einander beziehen; wir können das reine Ich herausheben aus seiner jeweiligen Bestimmtheit als empirisches Ich, und es dann diesem letztern gegenüberstellen oder auch voraussetzen als seinen transscendentalen Grund. Sonach muss die Aussage, dass das Gefühl in uns das Göttliche sei, dahin modificirt werden, dass das Göttliche in uns zur Erscheinung kommt, in unser Bewusstsein eintritt durch die Beziehung der bestimmten Gefühle auf das Gefühl überhaupt oder des bestimmten empirischen Ich auf das reine und allgemeine Ich.

Diese Beziehung vollzieht sich nun aber selbst wieder sowohl in der Form des Gefühls als auch in der des reflektirten, vorstellungsmässigen Bewusstseins; im ersten Fall haben wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, im letztern das Gottesbewusstsein d. h. die Vorstellung von Gott; beides ist ein und derselbe Akt, nehmlich das Hervortreten des transscendentalen Grunds oder reinen und allgemeinen Ichs im Bewusstsein eines bestimmten Momentes, nur das einemal als Gefühlsbestimmtheit, das anderemal als Vorstellung. Wie kommt es nun aber, dass die Beziehung unsers jeweiligen bestimmten Ich auf seinen transscendentalen Grund uns zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wird? Sollte jenes reine Ich nicht viel eher in der Form eines schlechthinigen Freiheitsgefühls auftauchen? Ein Blick auf Fichte wird uns hier lehrreich sein. Dieser hatte früher als das Grundgefühl des Ich das schlechthinige Freiheitsgefühl bestimmt und zwar desswegen, weil ja das Wesen der Ichheit nur in der schlechthinigen Thätigkeit, Freiheit bestehen könne. Allein bald musste er selbst bemerken, dass das sich selbst fühlende und wissende Ich eben doch etwas von der Ichheit überhaupt schon Verschiedenes ist, da es nur durch Verendlichung derselben wirklich werden kann und schloss daraus, dass es also keineswegs die unbedingte Freiheit des

Digitized by Google

reinen Ich besitzen könne, vielmehr schlechthin bedingt und endlich sei. Ganz dieser selbige Gedanke liegt bei Schleiermacher zu Grunde. Sofern unser allgemeines Wesen (das reine Ich) uns zum Bewusstsein kommt — gleichviel ob in Form eines Gefühls oder einer Vorstellung — ist es schon nicht mehr das allgemeine, unendliche und unbedingte Wesen, sondern ist bestimmtes, endliches und abhängiges Wesen, und zwar schlechthin abhängig desswegen, weil es mit seinem ganzen Sein als wirkliches Ich nur die begrenzte Erscheinung ist von jenem Allgemeinen und Gegensatzlosen; sein Wirklichsein ist als solches schon ein Determinirtsein, weil es nur auf der Determination des Allgemeinen beruht. Aber es lässt sich hiebei leicht bemerken, dass Fichte den formalen Vorzug der strengeren Consequenz vor Schleiermacher voraus hat, welcher freilich mit um so grösserer Einseitigkeit erkauft ist. Ist das einzelne wirkliche Ich nur entstanden durch Begrenzung des allgemeinen, so ist es diesem gegenüber blosse Negation („omnis determinatio est negatio"), ein in sich Nichtiges, dessen Fürsichsein ein blosser Schein ist, und dann kann sein frommes Verhalten zum Unendlichen auch nur darin bestehen, dass es „sich selbst bis auf die Wurzel vernichtet, sich in Gott versenkt, dass nur noch Gott sei." Diese Consequenz, die Fichte ungescheut zog, wie wir oben sahen, hat Scheiermacher verleugnet; obgleich das getheilte und mannigfaltige Sein ihm nur die Begrenzung und Vereinzelung des Allgemeinen ist, soll es doch nicht in diesem untergehen, sondern sein Recht ihm gegenüber behaupten; umgekehrt auch, das Allgemeine, obgleich es nur die Abstraktion von den Gegensätzen des Besondern ist, soll nicht in diesem aufgehen; vielmehr sollen beide in der Unterschiedenheit von einander immer zugleich auf einander bezogen werden. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, durch dessen Auftreten das menschliche Selbstbewusstsein seine höchste Vollendung erreicht, besteht keineswegs in der reinen Abstraktion von allen Bestimmtheiten, im mystischen Versenken der Gegensätze in die Gegensatzlosigkeit des Allgemeinen; ein solcher Zustand wäre vielmehr ein Unvollkommenes, weil ihm die nöthige Klarheit und Begrenztheit fehlen würde, wie Schleiermacher ausdrücklich sagt; sondern es be-

Digitized by Google

steht vielmehr darin, dass der Mensch gerade als ein im Gebiet des Gegensatzes auf gewisse Weise bestimmter sich zugleich der gegensatzlosen Einheit seines Wesens bewusst wird und diese als den transscendentalen Grund von jenen Bestimmtheiten, und jene als die Erscheinungen von dieser Einheit gegenseitig auf einander bezieht. Wie hierin die Vollkommenheit unsers unmittelbaren Selbstbewusstseins besteht, so besteht die Wahrheit unseres Wissens darin, dass wir das getheilte, gegensätzliche Sein oder die Welt und die Einheit und Gegensatzlosigkeit des Seins oder Gott ebenso auseinanderhalten wie auf einander beziehen. Allein dieses „Beziehen" könnte nur dann innere Wahrheit haben, wenn die Bezogenen auch wirklich in einem reellen Verhältniss ständen und diess würde voraussetzen, dass beide auf einander bezogene Glieder Realitäten wären, nicht aber das eine ein abstrakt Allgemeines, ein leerer Begriff, und das andere dessen Besonderungen in der getheilten Erscheinung. So aber ist es in der That bei Schleiermacher. Eine in sich schlechthin abstrakte Allgemeinheit, die Indifferenz der Gegensätze, steht gegenüber einer Vielheit des getheilten Seins, welche auf jene Einheit sich nur eben darin bezieht, dass sie deren Gegentheil bildet; oder psychologisch betrachtet: der Vielheit der geistigen Funktionen, ja sogar der einzelnen Akte und Zustände derselben steht die Einheit gegenüber in einer bloss begrifflichen Allgemeinheit; dort ein Auseinderfallen in einzelne Momente, die nur durch die zeitliche Succession, also rein äusserlich-mechanisch zusammenhängen; hier ein allgemeiner Begriff, die Indifferenz zwischen Aktivität und Passivität, die in ihrer äussersten Abstraktion auf den mathematischen Nullpunkt zwischen der auf- und absteigenden Skala hinauskommt; es fehlt der lebendige Mittelpunkt der Persönlichkeit, das in sich erfüllte Ich, das mehr als nur transscendentaler Möglichkeitsgrund, das ein wirkliches Prinzip seiner Thätigkeiten wäre, eben damit auch die sie beherrschende Einheit, in welcher die einzelnen Akte zusammengefasst und reell aufgehoben wären, indem sie ihre Wirkungen darin niederlegten, die also zugleich das Endziel derselben wäre. Ein solcher lebendiger Mittelpunkt wäre das Herz des geistigen Lebens, nicht, wie

Digitized by Google

Schleiermacher's Gefühl, der mathematische Mittel- und Indifferenzpunkt zwischen polarisirenden Endpunkten; wenn wir also in diesen persönlichen Mittelpunkt die Religion verlegen würden, so stände diese zu den übrigen geistigen Funktionen nicht mehr in dem äusserlich-mechanischen Verhältniss wie bei Schleiermacher, sondern in einem innerlich-organischen, die übrigen Thätigkeiten nothwendig bestimmenden und beherrschenden Verhältniss. Zugleich könnte dann aber auch materialiter die Religion nicht mehr als schlechthinige Abhängigkeit gefasst werden; denn das so verstandene einheitliche Wesen des Ich wäre nicht mehr die begrenzte Erscheinung des allgemeinen Begriffs der Ichheit, also eigentlich die Negation des Allgemeinen; sondern das wirkliche Ich wäre als solches und in seiner Endlichkeit doch zugleich unendlich; es würde sein eigenes Wesen nicht mehr ausser sich haben, als die gegen alle Bestimmtheit, somit auch gegen das wirkliche Selbstbewusstsein ausschliessende abstrakte Allgemeinheit, sondern es würde sein Wesen in sich haben und wäre selbst die unendliche Macht über sich, es wäre causa sui, freies selbständiges Prinzip. Hiernach würde sich das Unendliche also nicht mehr spröde zurückziehen vor jedem wirklichen Eingehen in das Dasein des Wirklichen, in die Endlichkeit und Bestimmtheit des Lebens, sondern es würde aus seiner abstrakten Transscendenz hereingezogen in das individuelle, durch Zeitmomente sich entwickelnde Selbstbewusstsein. Daraus würde sich dann weiter ergeben, dass diese in die Endlichkeit eingegangene Unendlichkeit des menschlichen Ich nicht das letzte Unendliche, das primitiv und absolut Absolute sein könnte, sondern nur ein relativ und derivativ Absolutes, welches eben als solches zurückweisen würde auf die in absoluter Weise existirende Absolutheit d. h. auf Gott; Gott verhielte sich zum Menschen wie das begründende zum begründeten Princip; und die dem letztern nothwendig zukommende Freiheit hätte ihren letzten Grund in der Abhängigkeit von Gott; statt der schlechthinigen Abhängigkeit, in welcher bei Schleiermacher das endliche Ich zum begrifflichen Allgemeinen steht, bekämen wir die Abhängigkeit des abbildlichen geschaffenen Geistes vom urbildlichen schöpfrischen, eine Abhängigkeit aber, welche die Freiheit des erstern nicht ausschliesst, son-

Digitized by Google

dern einschliesst, ebenso wie diese ihrerseits nur durch die Abhängigkeit sich verwirklicht.

Doch ehe wir diese, aus der Kritik des Schleiermacherschen Religionsbegriffs sich ergebenden Andeutungen näher ausführen und diese Kritik abschliessen können, müssen wir zuvor noch den geschichtlichen Gegensatz gegen Schleiermacher kennen lernen:

Hegel.

Wir fanden den Grundfehler Schleiermacher's in dem ausschliesslichen, ebendaher unlebendigen Verhältniss zwischen Gefühl, specieller religiösem Gefühl und den übrigen Geistesfunktionen, was zurückführt auf das metaphysiche Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und dem getheilten Sein der Welt; eine Ausschliesslichkeit, bei welcher dem endlichen Ich nur schlechthinige Abhängigkeit zukommen konnte. Wir forderten eine lebendigere Beziehung zwischen der centralen Einheit und den einzelnen geistigen Funktionen im Menschen und ebenso zwischen dem einzelnen endlichen Sein und der absoluten Einheit Gottes. Eben diess war es auch, worauf die Tendenz Hegel's gieng; darin hauptsächlich bestand sein prinzipieller Gegensatz gegen Schleiermacher; jene Ausschliesslichkeit des Einen gegen das Viele, des Centrums gegen die peripherischen Punkte sollte in lebendigen Fluss gebracht, die Transscendenz des Unendlichen in die Immanenz umgebogen, als das dem Endlichen einwohnende wirksame Wesen desselben sollte Gott erkannt werden, und statt der schlechthinigen Abhängigkeit sollte der Mensch eben in dieser Erkenntniss seiner Wesenseinheit mit Gott zur vollkommenen Freiheit gelangen. Wenn Schleiermacher als das bleibende und nothwendige Wesen der Religion das Gefühl und zwar näher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bezeichnet hatte, so soll diess nach Hegel zwar die erste und niederste Erscheinung der Religion sein, aber auch nur diess, keineswegs ihr bleibendes Wesen, vielmehr müsse das Gefühl zum Denken, die Abhängigkeit zur Freiheit erhoben werden. In diesem Prozess besteht dann eben die Wirklichkeit der Religion und so bildet der Gegenstand der „Religionsphilosophie" auch im Wesentlichen eben nur die Darstellung jenes phänomenologischen d. h. durch verschiedene Formen und Stufen

Digitized by Google

des Bewusstseins hindurchgehenden Prozesses. Vorausgeschickt ist dieser Phänomenologie des religiösen Bewusstseins eine Kritik der Gefühlstheorie, deren Grundgedanken folgende sind. Das Gefühl kann nicht das Wesen der Religion ausmachen, denn das Gefühl ist überhaupt eine blosse Form, welche gegen ihren Inhalt durchaus gleichgültig ist und welche sonach das Wahre und das Nichtige, das Schlechteste wie das Beste zum Inhalt haben kann. Die eigenthümliche Natur dessen, was den Inhalt des Gefühls bildet, kann nur in einer höheren Bestimmung wurzeln, im Gedanken. Das Gefühl an sich ist so wenig etwas specifisch Gutes, Religiöses, dass es nicht einmal etwas specifisch Menschliches ist, denn auch das Thier hat Gefühl; was dagegen den Menschen vom Thier unterscheidet, ist sein Denken. Somit muss die Religion, sofern sie nur dem Menschen zukommt, auch zu ihrem Inhalt nur das Denken und ihre Quelle nur im Denken haben. (Dieser Vorwurf könnte höchstens die Behauptung der Schleiermacher'schen „Reden" treffen, dass jede Empfindung fromm sei; in der Dogmatik aber hat er ja das religiöse Gefühl von den thierischen Empfindungen und überhaupt von den Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewusstseins auf's Entschiedenste unterschieden.) Allerdings, giebt Hegel zu, ist das Gefühl die erste Form, in welcher die Religion in's Bewusstsein tritt, aber diess ist der Religion durchaus nicht eigenthümlich, sondern jeder Inhalt unsers Bewusstseins ist zuerst im Gefühl, als der Form des unmittelbaren Wissens, in welchem Subjekt und Gegenstand noch unmittelbar in einander sind; aber eben darum ist der Gegenstand im Gefühl auch nur für das Subjekt da und wird also nur auf ganz subjektive, durch die bestimmte Natur des einzelnen Menschen bedingte Art und Weise gewusst. Insofern ist diese erste Form, das Gefühl oder unmittelbare Wissen, auch die niederste und schlechteste Form des Wissens, weil ihre Subjektivität dem wahren objektiven Wesen des Gegenstands nicht entspricht d. h. weil sie unwahr ist. Diess ist ganz besonders der Fall in der Religion, welche ein Bewusstsein von Gott ist, also vom schlechthin Allgemeinen. Diesem Inhalt kann das Gefühl, als die schlechthin subjektive, individuelle, zufällige, von Aeusserlichkeiten abhängige Weise des Wissens,

Digitized by Google

nur durchaus unangemessen sein. Es muss daher über das Gefühl hinausgeschritten werden zunächst zur Anschauung, in welcher der Gegenstand in sinnlicher Bestimmtheit dem Subjekt gegenübertritt, sodann in der Vorstellung, wo der Gegenstand schon in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, doch aber noch zu seiner Bestimmtheit des sinnlichen Bildes bedarf. Die Form der Vorstellung ist also schon eine adäquatere und bezeichnet eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins; doch ist auch hier das Sinnlich-Aeusserliche der Anschauung und das Allgemeine und Innerliche des Gedankens noch nicht innerlich vermittelt; die Vorstellung schwebt noch in einer Mitte zwischen Beidem; daher es ihr auch eigenthümlich ist, dass die Bestimmungen des geistigen Inhalts zwar vorhanden, aber einzeln und selbstständig neben einander gestellt sind; Begriffsbestimmungen, Verhältnisse und Fakta sind in der Form der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit gefasst, es ist nicht das Uebergehen des einen durch sich selbst in das andere nachgewiesen, sie sind nicht unter einander wahrhaft innerlich vermittelt, es fehlt das Band der Nothwendigkeit und die Einheit des Unterschieds. Diese Natur des Vorstellens, wornach die einzelnen Bestimmungen unvermittelt gegen einander gestellt sind, führt zur Dialektik der Vorstellungen, in welcher der reflektirende Verstand sich dadurch geltend macht, dass er die sich widersprechenden Vorstellungen sich gegen einander aufheben lässt. Wie sehr aber diese Verstandeskritik auch aufräumen mag mit den einzelnen Vorstellungen der Religion, so führt sie doch nicht hinaus über den Gegensatz des Ich und des Andern gegen das Ich, bei dieser Relation bleibt die Reflexion stehen. In dieser Relation weiss sich nun aber das Ich zunächst als das Endliche, somit dem Andern seiner selbst oder dem Unendlichen gegenüber als das Abhängige, Nichtige (Standpunkt Schleiermacher's). Indem aber doch zugleich das Ich in diesem Gegensatz bei sich selber bleibt, erkennt es sich selbst als die eigentliche Macht dieses Gegensatzes, als dasjenige, was nicht durch sein Gegentheil negirt wird, sondern dieses Gegentheil selbst erst gesetzt hat, es erkennt somit sich selbst als das schlechthin Unendliche. Diess die Spitze der Subjektivität oder des Reflexionsstand-

Digitized by Google

punkts, wo in der Idealität aller Bestimmungen das Ich das allein Reale bleibt (subjektiver Idealismus). Aber auch dieser Standpunkt treibt über sich selbst hinaus; es ist die Idealität so lange noch eine einseitige, als sie nur am Objekt und nicht auch am Subjekt durchgeführt ist. Es muss also auch das Ich als einzelnes noch negirt, und in dem absolut Allgemeinen aufgehoben werden, welches über dem Gegensatz des Ich und Nichtich, Unendlichen und Endlichen liegt, indem es beide gleich sehr in sich fasst, — diess der Standpunkt des vernünftigen Denkens (der Spekulation). In diesem Denken, als der Thätigkeit des Allgemeinen, verzichtet das Ich auf seine Besonderheit und versenkt sich in das Allgemeine als das wahrhaft Objektive; während in der Reflexion das Unendliche dem Endlichen nur so gegenübersteht, dass das Endliche verdoppelt ist (sofern das ihm gegenüberstehende Unendliche eben als ein Glied des Gegensatzes selbst wieder endlich wird), so ist dagegen im vernünftigen (spekulativen) Denken die wahre Einheit beider: Das Ich ist unterschieden vom Allgemeinen, aber zugleich in seiner Partikularität negirt und in die Idealität des Allgemeinen aufgehoben, — ein Moment im Leben des Allgemeinen geworden. Das Endliche, als das Negative, hat seine Wahrheit nur im Negiren seiner selbst und das Unendliche hat seine Affirmation eben wieder nur in der Negation dieser Negation. Endliches und Unendliches stehen sich also nicht als feste Realitäten gegenüber, sondern sind beides nur Momente desselben Prozesses. Auf dieser Höhe angelangt, weiss sich nun das Bewusstsein nicht mehr bloss in einem Verhältniss zu Gott als dem Unendlichen, sondern das Bewusstsein fällt selbst als Moment in das Sein des Geistes, so dass der Geist als der wissende zugleich selbst auch das Gewusste ist. Religion ist sonach auf dieser Stufe (und nur auf dieser ist sie wirklich, was sie ihrem Wesen nach sein soll) nichts anders als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes oder das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. Verwirklicht ist dieser ihr Begriff freilich erst in der absoluten Religion, der christlichen, welche nichts anderes zum Inhalt hat als diese Einheit von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem, aber eine Einheit,

Digitized by Google

welche den Unterschied in sich fasst als ihre Selbstvoraussetzung, sofern sie sich verwirklicht nur durch Rückkehr aus dem Unterschied. Gott wird auf diesem Standpunkt nicht als das nur abstrakt Allgemeine angesehen, welches die Unterschiede ausschlösse, nicht als starre und in sich schlechthin einfache Substanz, sondern er enthält auch die Besonderheiten als Momente in sich, ist ebenso Subjekt wie Substanz. Darum unterscheidet er sich als das Besondere von sich als dem Allgemeinen oder theilt sich endlichen Subjekten mit, bleibt aber in dieser Selbstunterscheidung und Selbstverendlichung bei sich selber, sofern er die von ihm gesetzten Unterschiede oder die endlichen Geister als Momente seines eigenen Wesens in sich begreift; und zwar ist es eben das Bewusstsein dieser Einheit des endlichen Geistes mit dem unendlichen d. h. also die Religion, worin Gott aus dem selbstgesetzten Unterschiede zu sich als der nunmehr erfüllten Einheit zurückkehrt, sich selbst als lebendige Einheit verwirklicht. Die Religion ist daher so wenig ein Verhältniss der Abhängigkeit von einem Unendlichen, das dem Menschen als ein X gegenüberstände, dass vielmehr gerade in ihr die Fremdheit des Menschen gegenüber Gott aufhört; sie ist die offenbare Wahrheit, denn die Wahrheit ist nichts anderes als das Bewusstsein, dass der Geist sich selbst Gegenstand ist oder die Einheit von Bewusstsein und Wesen, Subjekt und Objekt; und ebenso ist sie die vollkommene Freiheit, denn das Selbstbewusstsein, das zugleich Bewusstsein der umfassenden Realität, des unendlichen Seins ist, das also den Unterschied zwischen Ich und Nichtich überwunden hat, ist eben die Freiheit selbst.

So viel Richtiges im Einzelnen in dieser Stufenreihe von religiösen Bewusstseinsformen (Anschauung, Vorstellung, Reflexion, Spekulation) sich finden mag: ein Bedenken kommt uns doch hier sogleich. Wenn alle diese theoretischen Formen an die Stelle des Gefühls treten und so die Religion aus ihrem ursprünglichen Sitze im Gefühl durch alle diese Formen hindurch bis zuletzt in das reine begriffliche Denken fortrücken soll: ist sie denn dann am Ende noch wirkliche Religion oder ist sie nicht vielmehr unter der Hand zur Philosophie geworden? Oder welches Verhältniss soll denn

Digitized by Google

überhaupt dabei zwischen diesen beiden bestehen? Hegel sagt darüber Folgendes. Allerdings hat die Philosophie mit der Religion gemeinschaftlichen Inhalt und gemeinschaftliches Bedürfniss; ihr beiderseitiger Inhalt ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität: Gott und nur die Explikation Gottes. Die Philosophie kann sich daher nicht anders expliciren als nur zugleich mit der Religion und umgekehrt die Religion nur mit der Philosophie; ja die Philosophie ist im Grunde selbst Religion, denn sie ist Verzichtung auf die Subjektivität und Versenkung in Gott. Aber das Unterscheidende beider liegt in der Form, in welcher der gemeinsame Inhalt beiderseits da ist. Die Philosophie hat zum Gegenstand die Idee d. h. das Wahre in der Form des Gedankens, das Allgemeine in der Form der Allgemeinheit, somit als Einheit des Unterschieds. Die Religion aber hat das Allgemeine nur als die eine Seite, welcher als die andere Seite das besondere unmittelbare Selbstbewusstsein gegenübersteht, also die 2 Seiten, welche die Spekulation als die beiden Momente der einen Idee begreift, sind in der Religion noch als 2 getrennte ausser einander: als endliches Subjekt und unendliches Objekt. Freilich bleibt nun auch die Religion nicht in dieser Trennung stehen, sondern sucht dieselbe praktisch aufzuheben im Cultus. Der Cultus, in welchem die Religion ihre Verwirklichung findet, besteht darin, dass sich hier das Subjekt mit Gott praktisch zusammenschliesst. Damit erreicht sie nun zwar allerdings auf ihre Art dasselbe, was die Philosophie in ihrem spekulativen Bewusstsein hat; aber es fragt sich eben, ob die Art, wie diess beiderseits geschieht, nicht einen wesentlichen Unterschied begründe, bei welchem die vorausgesetzte Identität beider in einen unversöhnlichen Gegensatz umschlagen muss. Hegel sagt: die Religion in der Bestimmung des Bewusstseins hat den unendlichen Inhalt immer als jenseitigen; nur in der Andacht wird die Trennung aufgehoben, da hier das fromme Bewusstsein seinen Inhalt als den seinigen hat und fühlt, nehmlich in der unmittelbaren Glaubensgewissheit. Allein sofern auch diese Andacht wieder als ein äusserliches, durch die göttliche Gnade gegebenes vorgestellt wird, so ist doch die Trennung auch hier nicht wahrhaft für das Bewusstsein des Frommen selbst

Digitized by Google

aufgehoben, sondern nur für den Wissenden, den Philosophen. „In der Religion erhebe ich mich denkend zum Absoluten, über alles Endliche hinweg und bin so unendliches Bewusstsein, zugleich bin ich endliches Selbstbewusstsein und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; beide Seiten suchen sich und fliehen sich, stehen im Kampf mit einander wie Wasser und Feuer.“ So ists nun aber nicht mehr im philosophischen Bewusstsein, wo vielmehr diese beiden Seiten sich versöhnt haben und in die höhere Einheit des absoluten Geistes zusammengegangen sind. Hegel bezeichnet diess freilich nur als Unterschied der Form der geistigen Thätigkeiten: „Religion ist Thätigkeit der denkenden Vernunft, Philosophie ist das gleiche, aber bei ihr erscheint diess Thun, welches die Religion ist, auch in der Form des Denkens, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Form der Vorstellung stehen bleibt. Religion ist die Wahrheit in der Form der Vorstellung, wie sie für Alle ist“. Allein es ist leicht zu bemerken, dass dieser zunächst nur formelle Unterschied in Wahrheit zugleich ein wesentlich materieller ist. Denn der Vorstellung ist die Trennung des Subjekts von Gott als seinem unendlichen Bewusstseinsinhalt wesentlich, dem Begriff dagegen (nach Hegel) die Einheit beider; dort herrscht die Weltanschauung der Transscendenz, hier die der Immanenz, von beiden kann nur die eine richtig sein und nach Hegel ist diess die des Begriffs, die Immanenz; sonach ist die Religion eine unwahre Weltanschauung und ihre vermeintliche Harmonie mit der Philosophie schlägt in unversöhnlichen Gegensatz um. Die Religion ist demnach zwar gut genug für den Nichtphilosophen, aber für den Philosophen bezeichnet sie einen überwundenen Standpunkt, über welchen er — als Philosoph — soweit hinaus ist als der philosophische Begriff über die naive Vorstellung. Zwar will sich auch der Philosoph vom religiösen Gefühl nicht ganz lossagen; „die Gefühlsweise bildet für ihn die wärmere Religion der atmosphärischen Luft und der Rücktritt in diese muss auch dem Philosophen, der sein Lebenselement im kalten, scharfen Aether der Spekulation gefunden, immer offen bleiben zur zeitweisen Erholung; aber eigentlich zu Hause kann er darin unmöglich mehr sein, denn er kann im

Digitized by Google

Standpunkt der Vorstellung doch nur etwas Niedriges, zu überwindendes sehen."*) Auch bedarf er ja doch im Grunde dieser Stütze nicht mehr, da, wie Hegel selber sagt, die Philosophie selbst auch schon Religion ist, sofern sie Verzichtung auf die Subjektivität und Versenkung in Gott ist. Thut also dem Wissenden sein Wissen denselben Dienst und zwar auf noch vollständigere Weise, wie dem Fühlenden und Vorstellenden seine Religion, so ist klar, dass wer jenes hat, dieses nicht mehr braucht.

Aber ist's denn wahr, dass das theoretische Wissen dasselbe leistet, wie die Religion? Muss nicht vielmehr Hegel selbst zugeben, dass die Religion am Cultus eine Seite habe, welche ausserhalb der Theorie fällt, in welcher der Zusammenschluss des Menschen mit Gott sich praktisch vollzieht, in welcher eben daher auch alle die religiösen Gefühle und innere Thätigkeiten, wie Glaube, Andacht u. s. w., ihre Stätte haben? Wenn nun im Cultus die Religion ihre Verwirklichung findet, so muss das specifische Wesen des Cultus auch das der Religion sein und es kann also das letztere nicht in irgend einer Form des theoretischen Bewusstseins gesucht werden, weder in einem unmittelbaren noch in einem vermittelten Wissen, weder in Vorstellungen noch in Begriffen, sondern eben nur in jener inneren praktischen Thätigkeit, wie sie nach Hegel zum Cultus gehört. Wir sehen eben an diesen Bestimmungen über den Cultus, wie sich bei Hegel die richtigere Ansicht von der Religion neben seinen übrigen schiefen Definitionen doch nicht ganz verleugnet; dass sie nicht festgehalten wird, daran trägt vor Allem die Verkennung des Wesens des Gefühls Schuld. Er sieht nehmlich in demselben immer nur ein unmittelbares Wissen d. h. eine verworrene, willkührliche, kurz inadäquate Form des theoretischen oder gegenständlichen Bewusstseins. Das Gefühl gehört aber in Wahrheit gar nicht auf die Seite des theoretischen Bewusstseins, ist also weder ein klares noch ein unklares, weder ein niederes noch ein fortgeschrittenes Wissen, sondern es gehört auf die Seite des zuständlichen Bewusstseins, ist ein unmittelbares Innewerden nicht von einem

*) cf. Elwert: „über das Wesen der Religion". Aufsatz in der Tübinger theol. Zeitschrift, 1835, III., p. 65.

Digitized by Google

Gegenstand und seinem Wesen an sich, sondern vom eigenen Zustand, wie er durch einen einwirkenden Gegenstand erregt und bestimmt ist. Dieses zuständliche Bewusstsein kann mit einem Wissen vom Gegenstand, der den Zustand bestimmt hat, verbunden sein oder nicht, und dieses Wissen kann ein klares sein oder ein unklares, das Alles macht für das Gefühl als solches nichts aus. Oder wer wird behaupten wollen, dass Lust oder Schmerz auf klarem oder unklarem Bewusstsein beruhe? eben aber Lust und Schmerz bilden die konstituirenden Merkmale alles Gefühls und so auch des religiösen. Das Gefühl in diesem allein richtigen Sinn, als unmittelbares Innewerden geförderter oder gehemmter Lebenszustände, ist allerdings etwas unmittelbares und ursprüngliches, aber es ist zugleich das bei allem Fortschritt des Menschen in theoretischer und praktischer Beziehung unverrückt bleibende Centrum seiner Persönlichkeit; kein Bildungsgrad kann und darf je das Gefühl für Lust und Schmerz aufheben; nur verfeinert soll es werden in der Weise, dass der Mensch seine intensivsten Lebensförderungen nur im Gebiet der höheren, allgemeinen und vernünftigen Güter finde. Da nun das religiöse Gefühl von Anfang seinem Wesen nach auf das höchste, unbedingte Gut geht, so wird dieses durch keine noch so sublimirte Bildung jemals degradirt werden können zu einem niederen, überwundenen Standpunkt. Eben daher ist das religiöse Gefühl das allgemein Menschliche und das Band, welches die durch Kulturunterschiede noch so weit getrennten Individuen zusammenhält. Bei Hegel kann die Religion in ihrem Unterschied von der Philosophie nur ein Surrogat für die geistig Unmündigen sein, welches die Gebildeten verschmähen; oder — wenn wahre Religion nur die des Begriffs ist — kann die wahre Religion nur Privilegium der philosophisch Gebildeten sein, während die Andern sich mit einer durch das Medium der Vorstellung verzerrten Religion begnügen müssen; also, wie man's ansehen möge, immer ist zwischen Glaubenden und Wissenden eine unüberwindliche Kluft befestigt und unwiederherstellbar ist die Zerspaltung der Menschheit durch den schroffsten Kastengeist, den der Geistesaristokratie und der Bildung. Alles diess ist die nothwendige Consequenz davon, dass Hegel das Gefühl als

Digitized by Google

den blossen Anfangs- und Ausgangspunkt der Religion fasste, der im Fortgang zu überwinden sei. Er begeht hiemit im Vergleich zu Schleiermacher den entgegengesetzten Fehler: hatte dieser das Gefühl zu einer leeren Abstraktion, einem starren Einheitspunkte gemacht, welcher zu den einzelnen Funktionen in keiner lebendigen Wechselwirkung stand, so bringt Hegel mit Recht Leben und Fluss in diese Starrheit, er lässt die Einheit des Gefühls sich erschliessen und seine Unmittelbarkeit sich entwickeln zu einer Fülle von Bestimmtheiten; aber der Fehler ist, dass er in diesem Entwickelungsprozess den vorausgesetzten Ausgangspunkt aufgehoben werden lässt, dass die Einheit aufgeht in der Vielheit, zu der sie sich erschliesst, dass die centrale Innerlichkeit sich verflüchtigt zu der peripherischen Aeusserlichkeit des vermittelten Denkens; es gehen nur Arterien vom Herzen aus, aber es führen keine Venen mehr zu ihm zurück; die Persönlichkeit verliert sich selbst im Strom des endlosen Prozesses. Denn die Einheit, welche das Resultat des Prozesses sein soll, ist inallwege nicht mehr die der ganzen Persönlichkeit, nicht ein Sichselbsthaben und Sichselbstgeniessen des Individuums, sondern ist bloss die Einheit des Begriffs mit seinen Momenten, die logische Einheit des Systems, welche von der Einheit der Persönlichkeit mit sich selbst in ihrem lebendigen Mittelpunkt toto coelo verschieden ist. — Mit diesem Mangel in der formalen Bestimmung des Religionsbegriffs hängt nun aber auch der Mangel in der materialen Auffassung wesentlich zusammen. Auch hier haben wir es zunächst als einen Vorzug Hegel's vor Schleiermacher anzuerkennen, dass er bei der ausschliessenden Beziehung des Menschen zu Gott, als des Endlichen gegenüber dem Unendlichen, wie sie sich im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausspricht, nicht stehen blieb, sondern das Werden der Religion im einzelnen Menschen wie in der Menschheit geradezu als ein Werden der Freiheit, als einen Befreiungsprozess auffasste, der seine Vollendung in der absoluten Religion, im Christenthume finde. Wie viel Wahres in diesem Gedanken liegt, dafür bürgt statt aller weiteren Empfehlung schon der apostolische Satz (2 Kor. 3, 17): „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!“ Aber der Fehler liegt auch hier wieder darin, dass die Voraus-

Digitized by Google

setzung, von welcher der Prozess anhebt, nicht während des ganzen Prozesses als fester Grund liegen bleibt, so dass jeder neue Fortschritt in der Entwicklung zugleich eine neue Vermittlung mit dem feststehenden Grund, eine neue Vertiefung in den Grund wäre, sondern dass die Voraussetzung durch den Fortschritt einfach aufgehoben, negirt wird. Vorausgesetzt ist nehmlich auch bei Hegel das Abhängigkeitsgefühl als das Erste im religiösen Prozess; aber das Bleibende und Wesentliche ist es so wenig, dass es vielmehr gar nichts specifisch Menschliches ist; es erniedrigt den Menschen unter das Menschliche; „der Hund, sagt Hegel, müsste auf die Weise die meiste Frömmigkeit haben", und sein Schüler Daub fügt hinzu: „das Abhängigkeitsgefühl ist das eigentlich Bestialische an uns, dessen sich der Mensch nur schämen kann." Allein, wenn so alle und jede Abhängigkeit in der Religion geleugnet wird, welches soll denn dann eigentlich das Verhältniss des Menschen zu Gott sein? Der Mensch würde mit Gott entweder koordinirt werden, was ein Ungedanke ist, oder geradezu mit ihm identisch und auf diess letztere dürfte allerdings jene „Einheit des Unendlichen und Endlichen" hinauskommen, welche Hegel als des religiösen und spekulativen Prozesses Ziel ansieht. Zwar kann man dagegen anführen, dass ja Hegel die Religion auch wieder als Verzichten auf das eigene Ich und Sichversenken in Gott darstellt. Indess ist dabei wohl zu beachten, dass dieselbe Thätigkeit, das Denken, welches die Negation der Besonderheit ist, auch wieder die Negation dieser Negation oder die absolute Position ist, also das Unendliche selbst in sich darstellt; indem das Denken über die Gegensätzlichkeit des Reflexionsstandpunktes hinausschreitet, setzt es in das Subjekt selbst die Ungetrenntheit von Subjekt und Objekt und wird somit zum absoluten Bewusstsein oder zum Bewusstsein des Absoluten selbst, d. h. aber nichts anders als: es wird selbst vergottet. „Es ist Gott, der im religiösen Menschen sich mit sich selbst eins weiss" d. i. so viel als: Es ist der Menschengeist, der sich als der absolute weiss, über den hinaus es nichts giebt, der sich erkennt als die schöpferische Macht seiner selbst und der Welt. Und diess ist das gerade Gegentheil der Frömmigkeit, es ist die Irreligiosität selbst. Diese

Digitized by Google

Consequenz wird nun allerdings bei Hegel selbst wie durch einen mystischen Schleier noch verhüllt dadurch, dass doch immer noch die Rede ist von einem absoluten Geist im Unterschiede vom subjektiven menschlichen. Allein wenn dieser absolute Geist seine Wirklichkeit eben doch nur im Menschen hat, zu seinem Bewusstsein eben doch nur im menschlichen Selbstbewusstsein kommt, so ist nicht abzusehen, wie die Consequenz vermieden werden könne, dass der Mensch sich selbst als den absoluten Geist weiss; nicht weiss er sich in Beziehung oder im Verhältniss zu diesem, sondern er weiss sich selbst als mit ihm schlechthin identisch. Der Pantheismus des absoluten Prozesses schlägt so um in den Atheismus der Menschenvergötterung. Wie diese Consequenz geschichtlich gezogen wurde und wie dann von diesem anthropologischen Standpunkt aus der Religionsbegriff sich gestaltete, ist schliesslich noch zu zeigen an

Feuerbach*).

„Kommt das Absolute nur zu seiner Wirklichkeit im Menschen als dem höchsten und letzten Weltzweck, so ist eben der Mensch diess Absolute einzig und allein", so schliesst Feuerbach und von da aus erklärt er dann die reine Idee, welche Hegel noch über Natur und Menschenwelt hinaufgestellt hat, für eine leere Abstraktion, für einen philosophischen Supranaturalismus, der eben so sehr wie der religiöse eine zu überwindende Krankheit sei. Etwas höheres als sein eigenes Wesen kann der Mensch schon desswegen nicht kennen, weil der Verstand nicht über sein eigenes Wesen hinausgeht; was für den Verstand ist, ist auch durch ihn. Diess würde nun freilich eigentlich auf den reinsten (Fichte'schen) subjektiven Idealismus hinausführen, für welchen auch die äussere sinnliche Welt nur durch den menschlichen Verstand da ist. Allein diese Consequenz soll nicht gezogen werden; der sinnliche Gegenstand sei, lehrt Feuerbach, desswegen nicht durch

*) Man vergl. dazu Carl Schwarz: „Das Wesen der Religion", 2. Thl. p. 160—220. Von Feuerbach's Schriften kommt in Betracht: „Ueber Philosophie und Christenthum" und „das Wesen des Christenthums".

Digitized by Google

den Menschen, weil er ihm äusserlich sei! — als ob nicht auch der sinnliche Gegenstand zunächst in der menschlichen Empfindung gegeben wäre, und wenn der in der sinnlichen Empfindung gegebene Gegenstand doch zugleich auch ausser dem Menschen etwas Selbständiges, also zwar für den Verstand, nicht aber durch ihn ist: warum soll dasselbe nicht auch von dem Gegenstand der geistigen religiösen Empfindung gelten können? „Desswegen, weil überhaupt nur das Sinnliche wirklich ist", sagt Feuerbach und gesteht damit die letzte Consequenz seines Anthropologismus, — den Materialismus, selber zu. Freilich stimmt es dazu sehr schlecht, wenn nun Feuerbach doch wieder das Wesen des Menschen, den Gattungsbegriff der Menschheit zu einem Substantiellen hypostasirt, das vor und über dem einzelnen Menschenindividuum wäre und ihm gegenüber eine höhere Macht repräsentirte. Hat nur das Sinnliche, welches ja immer Einzelnes ist, Wirklichkeit, so existirt überall keine Idee der Menschheit, sondern es giebt nur einzelne Menschen und diese haben denn kein Höheres, auch nicht ihre eigene Idee, über sich anzuerkennen, sondern Jeder ist sich selbst das Höchste, Jeder sein eigener Gott. Der Materialismus zeigt sich darin zugleich als vollkommener Atomismus der Gesellschaft und nackter Egoismus; wie sich diess Feuerbach auch wirklich von noch konsequenteren Realisten hat vorwerfen und nachweisen lassen müssen. — Indem nun aber Feuerbach dabei stehen bleibt, das substantielle Gattungswesen der Menschheit für Gott zu erklären, bezeichnet er die Religion als Verhältniss des einzelnen Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem andern, ihm entgegengesetzten Wesen. Es ist die Phantasie, mittelst welcher der Mensch das, was er eigentlich selber ist, aus sich hinaus projicirt und dann als ein ihm gegenüberstehendes selbständiges Wesen, als Gott, anschaut. Sofern er nun in dieses Wesen sein eigenes Bestes überträgt, es also zu seinem eigenen Ideal gestaltet, insofern ist die Religion „die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen"; insofern ist die Religion etwas Wahres und Gutes, ist identisch mit der Sittlichkeit, mit der Liebe zur Menschheit. Andrerseits aber verhält sich ja der Religiöse zu seinem eigenen Wesen nur

Digitized by Google

als zu einem Andern, ihm Fremden und diese „Illusion“ macht gerade das specifische Wesen der Religion im Unterschied von der Sittlichkeit aus, den Glauben im Unterschied von der Liebe; diese Illusion ist „die Quelle des mannigfaltigsten Selbstbetrugs und der Heuchelei, der Unnatur und des Fanatismus“. Der Grund aber von dieser verderblichen Illusion liegt darin, dass die Religion nicht theoretisches sondern praktisches Verhalten ist, dieses aber an sich selbst schon egoistischer Natur ist. Denn während man sich theoretisch zu einem Gegenstand um seiner selbst willen also interesselos verhält, so ist jedes praktische Verhalten zu einem Gegenstand ein interessirtes, dem es nicht um den Gegenstand als solchen zu thun ist, sondern nur darum, was er für uns ist, also zuletzt eigentlich nur um uns. So ist's auch beim religiösen Verhalten dem Menschen nicht um Gott oder die Menschheit zu thun, sondern eben nur um sich, sein eigen beschränktes, niedriges, sinnliches Ich; die Bedürfnisse und Wünsche dieses Ich in all ihrer Unreinheit und Willkürlichkeit, kurz das Gemüth d. h. das kranke, selbstische Herz — das ist die Quelle der Religion; und die Phantasie entspricht als gehorsame Dienerin all' diesen Wünschen des selbstischen Herzens, indem sie die transscendente Welt, Gott und Wunder und Himmel ganz so gestaltet, wie es dem selbstischen Wunsch entspricht; namentlich die Unsterblichkeitslehre ist's, welche nach Feuerbach als das Testament der Religion ihren letzten Willen und Sinn enthüllt — das Verlangen nach uneingeschränkter Subjektivität! Die praktische Folgerung hieraus ist nun natürlich die: Religion ist das Grundübel der Menschheit, am meisten diejenige, welche ihrem Wesen am genauesten entspricht, die christliche; Alles, was innerhalb der christlichen Welt je Gutes zu Tage trat, alle Sittlichkeit, Wissenschaft, Cultur ist nicht durch das Christenthum sondern trotz demselben entstanden!

In dieser Behauptung, welche aller Geschichte einfach in's Gesicht schlägt, richtet sich diese Ansicht von der Religion selber. Wir können sie nur als eine Karrikatur von der Religion bezeichnen. Aber wie jede Karrikatur, so hat auch die Feuerbach'sche Darstellung der Religion durchaus nicht nur Falsches; sie enthält vielmehr ganz unleugbar auch

Digitized by Google

treffende Züge, die nur durch einseitige Auffassung in's Zerrbild verkehrt sind. Treffend nehmlich ist unzweifelhaft der Satz, dass die Religion praktisches Verhalten sei, dass es ihr nicht um den Gegenstand an sich, sondern darum zu thun sei, wie derselbe sich zu uns verhalte, was er für uns sei; ja, dass es ihr wesentlich in letzter Instanz nur um volle Selbstbefriedigung, um Seligkeit zu thun sei. Die Wahrheit dieses Satzes liegt auf der Hand für Jeden, der die Religion zu belauschen weiss in ihren reinsten, ursprünglichsten und unreflektirten Aeusserungen: „Was muss ich thun, dass ich selig werde?" — Das und nur das ist immer und überall die Grundfrage aller Frömmigkeit. Auch alle theoretische Wahrheit kommt ihr nicht etwa als Gegenstand des Wissens, zur Erweiterung der Kenntnisse in Betracht (gegen ein solches Wissen ist sie sogar oft genug misstrauisch als gegen etwas der Seligkeit hinderliches!), sondern nur insofern und insoweit als sie eine auf das Lebensgefühl des Menschen zurückwirkende, befreiende und beseligende Macht hat; ebenso kommt das sittliche Thun nur in zweiter Linie und mittelbar in Betracht, nehmlich als eine Frucht, die aus dem unmittelbar beseligenden Glauben hervorgeht. Seligkeit also ist das unmittelbare Ziel, das erste und letzte Interesse aller und jeder Religion. Dieser Satz ist die Wahrheit am Feuerbach'schen Religionsbegriff, damit hat er den Hegel'schen Intellektualismus gründlich und treffend widerlegt. Aber was macht nun Feuerbach aus diesem richtigen Satz? Weil es der Religion um Selbstbefriedigung zu thun ist, desswegen ist sie egoistisch, niedrig, gemein, unsittlich, Ursache aller Greuel in der Welt!! Welch' ein Schluss! Muss denn das Selbst, welches seine Befriedigung finden will, nothwendig das gemeine, niedrige, sinnliche, böse Selbst sein? Kann es denn nicht auch das bessere, ideale Selbst sein, welches in der Religion seine Befriedigung sucht und diese findet gerade mittelst Ueberwindung und Verleugnung des bösen, sinnlichen und selbstischen Menschen? Dass diess im Christenthum der Fall ist, muss Jedem einleuchten; denn es verheisst allerdings Seligkeit, aber nur unter Voraussetzung der Verleugnung des natürlichen Selbst, der Wiedergeburt und Erneuerung: „wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren, wer es aber verlieret, der wird's

Digitized by Google

erhalten zum ewigen Leben.“ So wenig also ist die Religion selbstsüchtige Praxis, dass sie vielmehr gerade diejenige Praxis ist, in welcher der Mensch über sein selbstsüchtiges Ich sich erhebt, um in der Hingabe an Gott sein wahres Ich zu finden; sie ist allerdings die wahre Selbstbehauptung, aber eine solche, welche die Verleugnung des falschen Selbsts zur Voraussetzung hat und in sich schliesst; sie ist Selbstgenuss, aber der Selbstgenuss der Liebe, welche zugleich Selbsthingabe, also das gerade Gegentheil des Egoismus ist! Eben darum steht sie auch so wenig im feindlichen Gegensatz zur Sittlichkeit, dass sie vielmehr der tiefste Grund und die treibende Kraft der Sittlichkeit im Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit von jeher gewesen ist. Hingegen gerade die irreligiöse Sittlichkeit, welche Feuerbach an die Stelle der Religion setzen will, ist immer auf dem Sprung, in die offene Unsittlichkeit umzuschlagen — in materialistische Rehabilitation des Fleisches, der Selbstsucht. Geist und Sinnlichkeit sollen zwar nach Feuerbach immer neben einander bestehen und gelten, aber der Geist soll nicht die beherrschende Macht sein, sondern die Sinnlichkeit soll an ihm nur ihre Schranke und Mässigung finden; der Geist ist nicht das specifisch Höhere, sondern er ist „doch wieder nur das Wesen der Sinnlichkeit, sofern er nichts anderes ist als die allgemeine Einheit der Sinne.“ Die Liebe aber, die er als das Göttliche im Menschen, im Gegensatz zum selbstischen Glauben, verkündigt, läuft in höchst bedenklicher Weise zuletzt auf die natürliche Geschlechtsliebe hinaus, weil eben nur die geschlechtliche Gemeinschaft die einzige natürliche Gemeinschaftsform sei. In der That, eine sehr natürliche Sittlichkeit, der sich sogar auch die Thiere rühmen können.

Wir sind mit dem Feuerbach'schen Atheismus wieder auf denselben Punkt geführt, auf dem wir in der ersten Form der Fichte'schen Philosophie standen; aber Fichte hat das Bedürfniss gefühlt, die menschliche Sittlichkeit auf ein tieferes Fundament zu basiren, und so kam er auf ein dem Menschen jenseitiges Absolutes und seine Sittlichkeit bekam eine religiöse Wendung. Feuerbach verschmäht diese tiefere Begründung durch die Religion, dafür sinkt aber seine autonome Sittlichkeit herab zur Heteronomie der Sinnlichkeit; er leug-

Digitized by Google

net die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren sittlichen Macht, um ihn ganz nur auf sein eigenes sittliches Wesen zu stellen; unter der Hand aber entschwindet ihm auch dieses, er sieht im Menschen nur noch das Sinnenwesen, und unterwirft ihn der Abhängigkeit von der thierischen Natur. So bestätigt uns also Feuerbach das Resultat, dass die menschliche Freiheit, um nicht zur Unfreiheit der untermenschlichen Natur herabzusinken, nothwendig zur Voraussetzung und zum bleibenden Grund haben muss die Abhängigkeit von einem Uebermenschlichen.

---

2. Capitel.

Schlusskritik und Resultat.

Wie unhaltbar das einseitige Freiheitsbewusstsein sei, haben wir an Feuerbach und Fichte gelernt. Aber auch beim ausschliesslichen Abhängigkeitsbewusstsein Schleiermacher's kann man, wie schon angedeutet wurde, nicht stehen bleiben. Mit vollem Recht hat Hegel dagegen geltend gemacht, dass schon mit dem Bewusstsein von der eigenen Abhängigkeit oder Endlichkeit die Unbedingtheit derselben aufgehoben sei, sofern wir jede Schranke nur dadurch als Schranke zu erkennen vermögen, dass wir uns schon auch faktisch über sie erheben. Nur das Thier, das seine Schranke nicht als solche weiss, ist eben damit schlechthin in ihr befangen, also schlechthin endlich; dem Menschen aber entsteht das Bewusstsein seiner Endlichkeit nur dadurch, dass etwas in ihm ist, was über jede Schranke immer auch wieder hinausgeht, ein unendliches Streben, das der Endlichkeit als seiner eigenen Schranke nur dadurch inne wird, dass es sie mit unendlicher Elasticität stets negirt. Dieses Unendliche kann aber nichts anderes sein als der Grundtrieb jedes menschlichen Einzelwesens, der Trieb der Selbstheit, der Trieb, selbst zu sein d. h. für sich selbst und durch sich selbst zu sein, oder der Trieb nach Selbstgenuss und Selbstbethätigung. Dieser Grundtrieb des menschlichen Einzelwesens ist nun zwar allerdings im Menschen dasselbe was im Thiere der

Digitized by Google

Selbsterhaltungstrieb (im weitesten Sinn = physischer Lebenstrieb); allein der specifische Unterschied ist der, dass dieser Trieb im Thiere nicht unterschieden ist (resp. sich nicht unterscheidet) von seinen einzelnen Modifikationen, in denen er zur Erscheinung kommt, nehmlich von den einzelnen bestimmten Trieben des thierischen Lebens, beim Menschen dagegen der Grundtrieb der Selbstheit auf's bestimmteste zu unterscheiden ist von jedem einzelnen besondern Trieb, und zwar einfach desswegen, weil er sich selbst von diesen unterscheidet, indem er über jeden einzelnen, auf ein bestimmtes besonderes Objekt gehenden Trieb übergreift und als die beherrschende Macht über sie alle sich geltend macht, sie, bald zurückweisend bald gewähren lassend, sich selbst als dem unbedingten Zweck aller einzelnen Triebe dienstbar macht. Jeder dieser einzelnen Triebe ist ein endlicher, einmal weil er sich von andern koordinirten Trieben durch die Besonderheit und Begrenztheit seines Objekts unterscheidet (durch seinen endlichen Inhalt), und dann weil er in einzelnen Akten sich vollzieht und darum nur einzelne Momente des Lebensverlaufs ausfüllt, während anderer Momente aber cessirt (seine endliche Erscheinungsform). Dagegen ist der Grundtrieb des Menschen in beiderlei Beziehung ein unendlicher; er geht in keinem einzelnen Trieb auf, wird durch keinen einzelnen Genuss, kein endliches Objekt schlechthin und für immer beruhigt und befriedigt; immer bleibt noch ein Mangel, eine Leere zurück, die durch endlose Endlichkeiten nicht ausgefüllt zu werden vermag; auch sind es nicht bloss einzelne Akte, welche dieser Grundtrieb hervorruft, nicht bloss einzelne Momente, die er ausfüllt, sondern als der perennirende Grund aller einzelnen Akte zieht er sich stetig durch alle Momente des bewussten Lebensverlaufs hindurch. Und zwar ist dieser Grundtrieb nicht in der Weise des Fichte'schen „reinen Ich" oder des Schleiermacher'schen „höheren (gegensatzlosen) Selbstbewusstseins" transcendental d. h. dem individuellen Ich jenseitig, so dass er nur die Ichheit überhaupt oder den abstrakten Begriff*) des Ich darstellte, der sich zum wirklichen indi-

*) Ein solches abstraktes Ich kann nur vom abstrahirenden Verstand, also auf logische Weise von den einzelnen Akten des wirklichen Ich

Digitized by Google

viduellen Ich ausschliessend verhielte und dem gegenüber also dieses letztere nur das endliche, schlechthin abhängige wäre (weil begrenzte Erscheinung des Allgemeinen). Vielmehr ist jener Grundtrieb, eben als Trieb der Selbstheit, gerade dem individuellen Ich und sogar nur diesem eigen und konstituirt seine Wirklichkeit als Einzelwesen, als Ich. Es hat sonach nicht etwa nur der Begriff Menschheit, sondern jedes einzelne menschliche Wesen ein Unendliches in sich und zwar als seinen innersten Grundtrieb. Diess ist aber nur die eine Seite; die andere ebenso wesentliche ist die, dass der unendliche Grundtrieb des Menschen, als Trieb, zugleich das Nichtsein, die Endlichkeit an sich hat. Jeder Trieb schliesst ja neben einer positiven Seite, wornach er Streben, Spontaneität, Kraft ist, zugleich eine negative Seite ein, ein Nichtsein, einen Mangel, der als Bedürfniss somit als Leiden empfunden wird; und er besteht gerade nur darin, dass das Nichtsein zum Sein wird, die Leidentlichkeit in Thätigkeit, die Bedingtheit in Selbstbedingung sich umsetzt; er ist die durch die eigene Spontaneität des Einzelwesens vollzogene Aufhebung eines an seinem Sein gesetzten Nichtseins, Mangels*). Sonach hat also auch der Grundtrieb des Menschen neben seiner innern Unendlichkeit doch zugleich den Mangel, die Endlichkeit in sich und besteht eben in dem Trieb, diesen Mangel aufzuheben; der unendliche Trieb ist nach dieser Seite ein Trieb nach dem Unendlichen; der Trieb der unendlichen Selbstheit gestaltet sich zum Trieb nach Ergänzung des (endlichen) Selbsts durch das Unendliche. Nach dieser Seite hat er also die Unendlichkeit nicht an sich oder in sich als reellen Besitz, sondern ausser sich als die Macht, von der er abhängt in

unterschieden werden, nicht aber sich selbst reell von diesen unterscheiden und damit seine Unendlichkeit faktisch bewahrheiten. In der Wirklichkeit wird es also immer wieder mit der Summe der einzelnen Akte zusammenfallen, in ihr aufgehen; das Ich ist hiernach gar nichts wirklich subsistirendes, sondern blosser Allgemeinbegriff für eine Reihe von cogitationes und volitiones. Auf diesen Spinozischen Satz kommt auch die Schleiermacher'sche Psychologie hinaus und muss sie hinauskommen einfach desswegen, weil sie das Unendliche nur als das abstrakte Jenseits des individuellen Ich zu fassen weiss, statt als dessen immanenten Grund, Grundtrieb.

*) cf. u. A. Ulrici: „Gott und der Mensch." I, p. 671.

Digitized by Google

seiner Selbstverwirklichung. So schliesst also der Grundtrieb des Menschen ausser der sich selbst unendlich bejahenden Selbstheit auch das Gegentheil derselben in sich, die Abhängigkeit; doch unterscheidet sich diese von der ausschliesslichen Abhängigkeit Schleiermachers von Haus aus dadurch, dass das Woher der Abhängigkeit hier zugleich das Ziel des Strebens ist, das endliche Selbst vom Unendlichen sich nicht bloss schlechtweg ausgeschlossen, verneint weiss, sondern zugleich in diesem seine eigene Ergänzung sucht und findet. Diese Abhängigkeit, im Sinn von Ergänzungsbedürftigkeit, schliesst keineswegs bloss ein negatives Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen in sich, wie die Schleiermacher'sche „schlechthinige Abhängigkeit", sondern in und mit dem Gegensatz beider zugleich auch eine reelle positive (nicht bloss eine negative und logische) Beziehung beider auf einander. Sonach haben wir im Grundtrieb des Menschen zwar einen wirklichen Gegensatz, ja Widerspruch der beiden Momente: der Selbstheit und Abhängigkeit, der Unendlichkeit und Endlichkeit (Bedürftigkeit); aber einen Widerspruch, der doch von Haus aus auch die Möglichkeit einer Lösung zulässt und desshalb auch, sobald er zum bestimmten Bewusstsein erhoben ist, diese Lösung fordert, ja sie selbst herbeiführt. Und der Prozess der Lösung dieses im Grundtriebe des Menschen wurzelnden Widerspruchs ist die Religion; sie ist also die Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit.*)

*) Wir freuen uns, in dieser Definition, die sich hier durchaus auf selbständigem Wege, wesentlich mittelst Kritik der historischen Vorgänge, ergeben hat, fast wörtlich genau zusammentreffen mit J. H. Fichte: „Psychologie" I, p. 727, § 381: „Im primitiven Religionsgefühl liegen zwei Gefühlselemente mit einander im Kampf, das Gefühl des eigenen Selbst und das Abhängigkeitsgefühl, beide gleich mächtig, gleich ursprünglich und somit gleich unaustilgbar. Aber dieser natürliche Widerstreit wird getilgt, indem der Geist über seine Natürlichkeit allmählich sich erhebt — im Gefühl und Willen durch die vollendete Entwicklung des Religionsgefühls." — Auf das Gleiche kommt es

Digitized by Google

Beide gegensätzliche Elemente finden sich in jeder bestimmten Religion und auf jeder Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit wie des Einzelnen; auf der niedersten Stufe, der der Zauberei, so gut wie auf der höchsten, im Christenthum; nur aber ist dort der Gegensatz ein unvermittelter und ungelöster, ein völliger Widerspruch (der Zauberer will die höhere Macht, von der er sich abhängig fühlt, doch zugleich in seinen Dienst zwingen, von seinem eigenen willkührlichfreien Willen abhängig machen); je höher dagegen eine Religionsstufe steht, desto mehr ist eine Versöhnung jenes Gegensatzes angestrebt und relativ auch dargestellt; die absolute Versöhnung aber ist erst im Christenthum erreicht, das in der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott und Hingabe an Gott zugleich ihn seine unbedingte Selbstbefriedigung, Seligkeit finden lässt; in der Liebe verbindet das Christenthum beide Seiten zur unlöslichen Einheit und eben diess macht das Christenthum zur vollkommenen Religion, zur Verwirklichung des Begriffs der Religion schlechthin.

Aber auch im einzelnen Menschen findet sich in der Skala seiner religiösen Stimmungen ein Abbild der Differenzen, welche, im grossen Massstab ausgeführt, die Stufen in der Religionsgeschichte bilden. Jeder Zustand religiöser Lust hängt davon ab, dass und wieweit die Vermittlung von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl gelungen ist, dass der Mensch sein eigen Selbst ganz an Gott hingegeben, seinen eigenen Willen ganz rückhaltlos mit dem göttlichen geeinigt hat, aber diess nicht in der dumpfen Resignation, die sich selbst verloren meint, sondern in der seligen Gewissheit, dass der Wille Gottes nur unser eigenes wahres Beste bezwecke, dass wir im Dienste Gottes unsere eigene höchste, unbedingte Befriedigung finden. So lange wir jedoch noch in einer Welt uns befinden, wo unser mit dem göttlichen Willen geeinigter Wille mannigfach gehemmt, ist und eine Natur an uns tragen, deren Triebe zum Theil mit dem göttlichen Willen nicht

---

hinaus, wenn Hase in der Dogmatik § 45—53 die Religion bestimmt als die nothwendige Lösung des Widerspruchs, welcher in der relativen Freiheit des Menschen gelegen sei.

Digitized by Google

harmoniren, so lange kann jene Lust nie zur vollendeten Seligkeit werden, sondern immer nur in der Annäherung an diese bestehen. Jeder Zustand der religiösen Unlust aber besteht darin, dass wir uns eines Widerstreits zwischen unserm Selbstgefühl und unserer Abhängigkeit, mit andern Worten zwischen unserm eigenen Willen und dem göttlichen bewusst werden, sei es nun als eines gegenwärtig noch fortdauernden oder als eines vergangenen (Kampf, Zweifel, Furcht und Kleinmuth in jenem Fall, Reue und Schuldgefühl in diesem.*) Und diesem Schmerz kann sich auch der Unfromme nicht entziehen, obgleich er es zu thun versucht dadurch, dass er sich des Abhängigkeitsgefühls ganz entschlagen will; die Abhängigkeit ist nun eben einmal faktisch vorhanden und macht sich auf Schritt und Tritt geltend als äussere und innere Schranke des selbstherrlichen Willens. Eben dieser Widerspruch der Wirklichkeit, die sich als eiserne Nothwendigkeit allenthalben zu fühlen gibt, mit einer vermeinten und gewollten Selbstherrlichkeit des im Unendlichkeitstraum schwelgenden Ich, dieser Widerpruch macht die Unseligkeit des Unfrommen aus. Freilich für denjenigen, welcher in sinnlichen Genüssen seine Freiheit zu verwirklichen sucht, macht sich (wenigstens so lange als die Genussmittel und die Genussfähigkeit dauern) diese Unseligkeit weniger fühlbar, aber eben nur desswegen, weil ihm auch das wahrhaft menschliche Selbstgefühl abhanden gekommen ist; ein Solcher steht überhaupt nicht auf der Stufe, wo das religiöse Leben erscheinen kann, sei es als Lust oder als Unlust, sondern er steht auf der untermenschlichen Daseinsstufe. Wo aber das menschliche Bewusstsein entwickelt ist in der Weise, dass das Selbstgefühl von den höhern, specifisch menschlichen Genüssen sich am intensivsten geför-

*) Sehr schön findet sich dieser Gedanke in der mystischen Schrift: „Die deutsche Theologie" ausgeführt; z. B. heisst es dort: „Die Hölle ist der eigene Wille; wäre dieser nicht, so wäre keine Hölle und kein Teufel; der Himmel aber fängt an, wo der eigene Wille aufhört!" Nur ist dabei allerdings — entsprechend dem Geiste der Mystik — die andere Seite verkürzt, wornach der Wille in der Abhängigkeit seine Freiheit wahrt und vollendet. Diese wesentliche Ergänzung der mystischen Frömmigkeit gibt der protestantische Glaubensbegriff: fiducia, voluntas acquiescens in Deo — viva et efficax.

Digitized by Google

dert fühlt und sonach der Mensch höhere, ethische Zwecke verfolgt, da kann es gar nicht fehlen, dass nicht jener Widerspruch zwischen der in Anspruch genommenen Selbstherrlichkeit und der faktischen Beschränktheit sich schmerzlich fühlbar mache; daher die Thatsache, dass bei edleren, sittlich achtbaren Atheisten die häufigste Gemüthsstimmung eine trübe Resignation ist; bei den Stoikern äusserte sich dieselbe bekanntlich drastisch genug im Selbstmord. — Es gibt nun einmal für den zum Unendlichen geschaffenen Geist kein anderes Mittel, um aus dem Banne der Endlichkeit, in die er hineingestellt ist, zu entrinnen, als die Einkehr bei Gott; und wiederum gibt's für den endlichen Geist keine andere Rettung vor dem verzehrenden Feuer des unendlichen Gottes, als die unbedingte Hingabe an ihn, die vertrauende Liebe zu ihm!

Wir können nicht umhin, bei dieser Gelegenheit noch einmal einen Blick auf Schleiermacher zu werfen. Dass das fromme Selbstbewusstsein am Wechsel von Lust und Unlust participire, ist ein Hauptsatz auch der Schleiermacherschen Religionsphilosophie (wie billig); aber wie erklärt er diess? Da ihm das höhere Selbstbewusstsein ein schlechthin einfaches, abstraktes ist, so kann dieses den Wechsel nicht begründen; der Grund kann somit nur liegen im Verhältniss des höhern, zum niederen, sinnlichen, gegensätzlichen Selbstbewusstsein, näher darin, dass sich das höhere nicht mit jedem Moment des niedern gleich gut verbindet, sein Hervortreten also bald leichter bald schwerer vor sich geht. Diese relative Leichtigkeit des Hervortretens ist nun aber natürlich nicht an und für sich wahrzunehmen, sondern nur durch Vergleichung mit andern Momenten, wo sie grösser oder kleiner war, und so erwächst Lust oder Unlust nicht eigentlich aus dem jeweiligen inneren Zustand an und für sich, sondern aus seinem Verhältniss zu vorangehenden Zuständen, welches nur Gegenstand der vergleichenden Reflexion sein kann. Wie wenig eine solche Erklärung der religiösen Lust oder Unlust dem wirklichen Sachverhalt gerecht wird, muss Jedem in die Augen fallen. Wenn der Fromme sich beseligt fühlt, so ist der Grund hievon keineswegs eine Reflexion darauf, dass er jetzt frömmer sei als vorher; sondern die Lust ist eine durchaus unmittelbare, aus der inneren Harmonie seines

Digitized by Google

Wesens, wie sie in diesem Moment gerade stattfindet, entsprungene. Die Reflexion auf frühere Unfrömmigkeit kann wohl seine jetzige Freude trüben und mässigen, aber nicht wird dieser Gradunterschied zwischen der vergangenen kleineren und jetzigen grösseren Frömmigkeit die Quelle seiner frommen Freude sein. Eine solche Selbstbespiegelung, ein solches Messen, wieweit die Frömmigkeit zugenommen habe, ist der gesunden Frömmigkeit durchaus fremd und zuwider. Dann ist weiter zu beachten, dass nach Schleiermachers Theorie eine vollendete Seligkeit überhaupt, der Natur der Sache nach eine Unmöglichkeit ist; sie bestünde in einer absoluten und sich stetig gleichbleibenden Leichtigkeit des Hervortretens des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; allein bei stetig gleichbleibendem Grad wäre die vergleichende Wahrnehmung aufgehoben, würde also die Leichtigkeit nicht mehr empfunden, hörte also zwar die Unlust, zugleich aber auch die Lust der Frömmigkeit auf. Kann eine Theorie richtig sein, nach welcher die Seligkeit mit ihrer Vollendung zu Ende ist? Endlich wäre noch zu fragen, warum denn überhaupt das Hinzutreten des Abhängigkeitsbewusstseins zu einem Moment sinnlichen Selbstbewusstseins zur Lust und das Gegentheil zur Unlust werde? „Weil diess zur Vollendung des Selbstbewusstseins gehöre.“ Allein warum sollte denn das Selbstbewusstsein nicht auch schon dadurch vollendet sein, dass das Viele und Endliche seinen Inhalt ausmacht und die Einheit des Transscendentalen nur als der latente Grund darin mitgesetzt ist? warum soll denn dieser Grund auch in's bestimmte Bewusstsein heraustreten? Die transscendentale Einheit ist ja ohnediess immer vorhanden und auch wirksam im Erkennen sowohl als im Wollen, dort als Tendenz zur Einheit des systematischen Wissens, hier als Trieb zur Gesetzmässigkeit, wozu soll sie denn auch noch extra als Abhängigkeitsgefühl in's Bewusstsein treten und wiefern soll daraus ein Gefühl der Förderung des höhern Lebens, eine höhere Lust erwachsen? Die Antwort auf diese Fragen wird schwerlich zu geben sein und diess ist in der That für die ganze Theorie höchst fatal, weil hiebei die Nothwendigkeit und Vorzüglichkeit der Frömmigkeit überhaupt in Frage gestellt ist. Bei unserer Fassung des Wesens der Frömmigkeit

Digitized by Google

hingegen kann diese Frage sich gar nicht erst erheben, da es zum voraus klar und selbstverständlich ist, dass es für den endlichen Geist eine, ja die kardinale Lebensfrage sein muss, ob sein Grundtrieb befriedigt und der im Grunde seines Wesens wurzelnde, sein Wesen recht eigentlich konstituirende Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit versöhnt werde oder nicht. — Ebenso wie den Wechsel zwischen Lust und Unlust muss Schleiermacher auch die Verschiedenheit der Religionsformen aus der verschiedenen Beziehung des höhern auf das niedere Selbstbewusstsein erklären, beziehungsweise als aus der Verschiedenheit des sinnlichen Selbstbewusstseins allein, da nur hievon auch die Verschiedenheit jener Beziehung abhängt. Die missliche Folge hievon ist aber die dass hiernach die Religionen nicht begrifflich und wesentlich sich von einander unterscheiden, sondern nur äusserlich und zufällig; es ist nicht das Gottesbewusstsein selbst, welches in verschiedenen Gestalten (verschieden nach der inneren Unterschiedenheit seiner Momente) sich verwirklichte, sondern die Verschiedenheit wird nur äusserlich an dasselbe herzugebracht durch die ihm selbst durchaus gleichgültigen, unwesentlichen Unterschiede im sinnlichen Selbstbewusstsein. Die weitere wichtige Folge davon ist dann die, dass die einzelnen Religionen sich auch nicht begrifflich erkennen und nicht mit dem Begriff der Religion messen lassen, sondern sie sind nur empirisch aufzufassen und jede in sich selbst zu würdigen; jede ist eben als individuelle Erscheinung in sich selbst, wie es in den „Reden" heisst, vollkommen; ein Stufenunterschied kann eigentlich nicht stattfinden. Dass in der Dogmatik doch ein solcher statuirt wird, wie wir später sehen werden, kann nur als Inkonsequenz bezeichnet werden; überdiess ist derselbe von so allgemeiner vager Natur, dass zwischen Judenthum und Christenthum kein specifischer d. h. begrifflich fixirbarer Unterschied sich ergibt, und daher nur das äussere Unterscheidungsmerkmal des geschichtlichen Ursprungs und Stifters übrg bleibt. Alle diese Mängel sind vermieden bei unserer Fasung des Religionsbegriffs, aus welchem sich, we in der Kürze angedeutet worden und später ausführlich gezeigt werden wird, die einzelnen Religionen begrifflich ableiten lassen.

Digitized by Google

Nachdem wir im Bisherigen eine materiale Bestimmung über das Wesen der Religion gegeben haben, so hat nunmehr die Frage nach der Form oder, wie man zu sagen pflegt, nach dem psychologischen Sitz der Religion in der That nur noch formale Bedeutung. Besteht das Wesen der Religion in der Befriedigung des menschlichen Grundtriebs durch Versöhnung des ihm anhaftenden Widerspruchs, so wird ihre psychologische Form keine andere sein können als die, in welcher wir überhaupt der Triebe, ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung inne werden, nehmlich das Gefühl. Denn nur in Gefühlsperceptionen werden wir bekanntlich unserer Triebe inne, nicht in irgend einem gegenständlichen Erkennen, das vielmehr immer erst auf die Gefühlsperception sich richten muss, ohne diese aber vom Trieb gar nichts erfahren könnte. Näher sind es immer Lust- oder Unlustgefühle, in welchen wir eines Triebs als befriedigten oder gehemmten inne werden. Handelt es sich also in der Frömmigkeit um Befriedigung des Grundtriebs, so wird ihre unmittelbare Erscheinungsform immer auch nur in Lust- oder Unlustgefühlen bestehen; der Unterschied dieser von allen andern ist nur der, dass es sich hier nicht um endliche Triebe handelt, von deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung Sein oder Nichtsein des Menschen nicht unbedingt abhängt, sondern um den Grundtrieb, der unser Wesen konstituirt, der eben desswegen unbedingt seine Befriedigung erheischt und dessen Befriedigung darum auch eine unendliche Lebensförderung, vollkommene Lust, Seligkeit in sich schliesst. Um Seligkeit und nur um Seligkeit ist es dem Frommen als solchem zu thun*). Seligkeit aber ist, wie Niemand leugnen wird, ein Gefühlszustand. Ausgeschlossen ist ja darum Wissen und Thun keineswegs, diess verhütet schon die Einheit des menschlichen Geistes; aber sie kommen doch nur in zweiter Linie, als Abgeleitetes in Betracht. Diess verräth sich schon daran, dass das Interesse des Frommen am Wissen wie am Thun ein wesentlich verschiedenes ist von demjenigen, welches dem Wissen oder Thun als solchen einwohnt. Theoretische

*) Man vergl. dazu Zeller „über das Wesen der Religion", Aufsatz in den theol. Jahrbüchern, 1845, p. 399.

Digitized by Google

Vorstellungen und Lehren kommen dem Frommen (als solchem, versteht sich!) nur soweit in Betracht, haben ihm nur insoweit Werth und Warheit, als er sich durch sie in seinem innersten Lebensgefühl, seinem Seligkeitsbedürfniss gefördert fühlt; wo das Gegentheil der Fall wäre, da wird er den einleuchtendsten theoretischen Beweisgründen das Ohr verschliessen, wie die tägliche Erfahrung nur zu oft und klar beweist. Daraus erhellt ja doch wohl, dass die Frömmigkeit einem andern Boden angehört als das Wissen. Ebenso liegt die Bedeutung des sittlichen Handelns für den Frommen nicht in dem, was dadurch zu Stande gebracht wird in der äussern sittlichen Welt, für Ueberwältigung der Natur oder für zweckgemässe Ordnung menschlicher Kräfte in der geselligen Welt; sondern darin liegt ihm sein einziger Werth, dass es aus dem Glauben hervorgegangen ist und in seinem Erfolg zur intensiven Stärkung und extensiven Verbreitung des Glaubens beitrage, kurz also in seiner Beziehung zum Religionsgefühl, als Folge und wieder als Ursache desselben. Also wird es wohl dabei sein Verbleiben haben, dass die specifische Erscheinungsform der Frömmigkeit das Gefühl ist. Es kann nicht wohl gethan sein, diesen Satz durch Verklausulirungen und unklare Modifikationen (aus falsch angebrachter Furcht vor Einseitigkeit) wieder zurückzunehmen und auf jene unklaren Mischungen sich zurückzuziehen, über welche die Wissenschaft durch Schleiermacher hinausgeführt wurde. Nicht darin lag die Einseitigkeit des letzteren, dass er rundweg das Gefühl als Sitz der Frömmigkeit bezeichnete, sondern darin, dass er das Gefühl selbst falsch auffasste und zwar sowohl das Gefühl überhaupt als auch das religiöse insbesondere, wie wir diess oben zur Genüge dargethan haben. Uns ist es nicht der todte Indifferenzpunkt zwischen Wissen und Thun, sondern das lebendige Ich in seiner Richtung nach Innen, wo es seiner eigenen Zustände unmittelbar inne wird; und wenn die andern, nicht religiösen, Gefühle auf bestimmte einzelne Funktionen, resp. einzelne Seiten des Trieblebens gehen, so ist das religiöse Gefühl auf den Grundtrieb, auf das Centrum des Lebens gerichtet und zeigt Hemmungen und Förderungen in der Sphäre an, wo es sich unmittelbar um Sein oder Nichtsein des ganzen individuellen Wesens handelt. Auch das ist hier nicht zu be-

Digitized by Google

fürchten, dass die Frömmigkeit zur blossen Passivität werde, einem Zustand, bei welchem das freie Ich nicht als seine schöpferische Macht betheiligt wäre, wie diess allerdings bei Schleiermacher der Fall ist; uns ist ja das religiöse Gefühl nur die Erscheinungsform des Grundtriebs, der unendlichen Spontaneität unsers Ich und beruht also durch und durch auf der freien Bethätigung unsers eigenen Wesens, auf der Regsamkeit unserer Freiheit. — Will man indess das religiöse Gefühl um seines specifischen Unterschieds von allen andern Gefühlen willen, sofern es nich auf einzelne besondere Lebensfunktionen, sondern auf den centralen Lebenszustand geht, aueh mit unterscheidendem Namen benennen, so wüsste ich keinen passenderen als den des Gemüths; denn unter diesem verstehen wir gemeinhin eben jene centrale Innerlichkeit des individuellen Geistes, das innerste Heiligthum, wohin der Mensch aus der Aussenwelt flüchtet, um bei sich selbst Einkehr zu halten, wo er die Eindrücke der Aussenwelt verarbeitet, wo die Schätze seiner Lebenserfahrung niedergelegt sind, wo wiederum die Impulse seiner Thätigkeit sich heimlich vorbereiten. Dieses Centrum des individuellen Lebens, wo der Mensch bei sich selbst zu Hause ist, ist auch die Stätte, wo er Gott findet: dies ist der Sitz der Religion.

---

2. Abschnitt:
Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunktionen.

3. Kapitel.
Die Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion.
(Glauben und Wissen.)

Die grossartige Verwirrung, welche gerade in diesem Capitel der Religionsphilosophie meistens zu herrschen pflegt, rührt vornehmlich daher, dass man unter dem Wissen, welches zum Glauben in Verhältniss gesetzt wird, von vornherein das entwickelte verstandesmässige Denken, meist sogar Philosophiren, am Ende gar noch ein bestimmtes philoso-

Digitized by Google

phisches System verstand. Diess heisst das Ende zum Anfang machen und also den wahren Sachverhalt auf den Kopf stellen, statt seinen wirklichen Verlauf genetisch zu verfolgen. Hier ist der Ort, wo wir die Hegel'sche Phänomenologie des religiösen Bewusstseins, die wir in der Wesensbestimmung der Frömmigkeit durchaus als unstatthaft abweisen mussten, wohl verwerthen können, beziehungsweise acceptiren müssen.

Die erste und für den ganzen weiteren Verlauf bedeutungsvolle Form der Erkenntnissthätigkeit (das Wort im allerweitesten Sinn genommen), in ihrer Beziehung auf die frommen Gefühlsperceptionen, ist die Einbildungskraft. Wie sie*) überhaupt die gestaltende Kraft der menschlichen Seele ist, welche schon ursprünglich die einfachsten Sinnesempfindungen in Form von Anschauungen vergegenständlicht, dann aus verschiedenen Anschauungsbildern die Gemeinbilder (Schemata) in Form der innern Vorstellung gewinnt, so erzeugt sie auch zu den Gefühlen, in welchen sich die Triebe kundgeben, den entsprechenden Ausdruck, wodurch diese unmittelbaren Zustände zu gegenständlichen Objekten unserer Erkenntniss werden. Aber wie sie überhaupt nie den Stoff schafft, sondern immer nur gegebenen Stoff formirt, so kann sie auch die Bestimmtheiten unsers Innern, die Gefühle, nur dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie das vorhandene Material von Vorstellungen, welches aus der äussern, sinnlichen Welt stammt, benutzt, umgestaltet, steigert, frei kombinirt. Und da diese Thätigkeit ebenso wie die ursprüngliche Veranschaulichung der Sinnesempfindungen keine bewusste und freie, sondern noch unbewusste und unwillkührliche ist, so bilden die so entstandenen Vorstellungen den unmittelbaren Reflex, insofern also auch das treueste Spiegelbild von unserm innern geistigen Leben, seinen Gefühlen, Stimmungen und Bestrebungen; nur freilich ist anderseits auch die Form dieses Bildes durchaus abhängig von der jeweiligen Beschaffenheit des Vorstellungskreises, aus welchem die bildende Einbildungskraft ihr Material entlehnt hat. Machen wir von diesen in der

*) Man vergl. hiezu u. A. Ulrici: „Gott und der Mensch", I, p. 587—69.

Digitized by Google

Psychologie allgemein anerkannten Sätzen die Anwendung auf unser Gebiet, so lässt sich leicht zum voraus ermessen, welches der Stoff sein wird, an den die Einbildungskraft die religiösen Gefühle bei ihrem ersten Auftauchen anknüpfen wird; es kann offenbar kein anderer sein als derjenige, welcher dem Menschen auf dieser ursprünglichsten Stufe der Natürlichkeit überhaupt allein zu Gebot steht, die äussere Welt, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände und Vorgänge der Natur. Sie sind es, die nicht nur seine Neugier zuerst wecken und sein Vorstellen beschäftigen, sondern die auch durch ihre hemmende oder fördernde Einwirkung auf die von Anfang weitaus überwiegende Seite seines Daseins, auf seine Sinnlichkeit, das meiste Interesse für ihn haben. Wie war es daher anders möglich, als dass sein Abhängigkeitsgefühl sich auf die sein Interesse in jeder Beziehung fesselnden Gegenstände und Vorgänge der Natur richtete, dass also diese Gegenstände ihm zu Göttersymbolen, diese Vorgänge zu Göttergeschichten oder Mythen wurden? Und zwar diess nicht in dem Sinn, als ob er im Naturgegenstand ein blosses lebloses Sinnbild für das von demselben getrennte Götterwesen gedacht hätte, sondern der naiven Einbildungskraft waren die Götter von ihren Symbolen unzertrennlich, denselben gewissermassen einwohnend, so dass die Wirkungen der betreffenden Naturkraft unmittelbar als Wirkungen d. h. Handlungen der Götterwesen erschienen; allerdings auch wieder nicht so, dass der Gegenstand in seiner äussern sichtbaren Materialität der Gott gewesen wäre, sondern das Leben in ihm, die aus ihm wirkende Kraft wurde als besonders geistiges Wesen, als menschenähnliche Individualität vorgestellt. Wir müssen uns, um diess zu begreifen, nur vergegenwärtigen, dass dem naiven kindlichen Sinn die Natur überhaupt nicht ein Aggregat todter Dinge und ihre Vorgänge nicht Wirkungen eines mechanischen Causalzusammenhangs nach festen Gesetzen sind, sondern sie ist ihm durch und durch lebendig, beseelt; und da dem Menschen keine andere Art von Leben oder wirkender Kraft so unmittelbar gegeben und verständlich ist, wie seine eigene bewusste Lebendigkeit und wollende Kraft, so ist es ein zwar naiver aber sehr natürlicher Analogieschluss, vermöge dessen auch die Lebendigkeit der Naturkräfte als bewusstes Leben und willens-

Digitized by Google

mässiges Handeln vorgestellt wird. (Ein Beispiel hiefür können wir noch immer täglich an der Vorstellungsweise der Kinder finden.) Da nun ferner die Einbildungskraft zu individualisiren pflegt, das einzelne Besondere und Eigenthümliche immer für sich auffasst, nicht wie der Verstand auf zusammenfassende Allgemeinheit ausgeht, so sieht sie in jeder besondern Lebensäusserung der Natur auch ein besonderes wirksames d. h. handelndes Wesen oder göttliches Individuum als die specifische Ursache jener Lebensäusserung. Diess ist der psychologische Entstehungsgrund der Mythologie und des Polytheismus der Naturreligion: Der Trieb zur Personifikation des Lebendigen, wie er der Einbildungskraft ureigenthümlich und nothwendig ist. Es darf desshalb auch diese Personifikation durchaus nicht für bewusste Erfindung oder Erdichtung durch einzelne Männer gehalten werden; es ist vielmehr nur die unbewusst dichtende Einbildungskraft, die hiebei thätig war, ebenso wie auch bei der Bildung der Sprache; ja es liegt die Annahme sogar sehr nahe, dass es ein und derselbe geistige Prozess war, durch welchen in der Urzeit der Menschheit die Elemente der Sprache und durch welchen die Elemente der Mythologie gebildet wurden*); denn beide sind Produkte der bildenden Einbildungskraft, welche, von idealem Gehalt erfüllt, denselben doch nicht anders hatte und nicht anders zum Ausdruck bringen konnte als in und durch sinnliche Formen. „Der Mythus, sagt Welker**), gehört der Zeit an, wo die Begriffe sich noch nicht ohne die Vermittlung der Phantasie dem Bewusstsein darstellten; er bildete sich nicht aus einer Idee heraus eine Thatsache, sondern unbewusst, vermittelst einer bekannten Thatsache, einen Begriff, der ohne sie gar nicht gefasst werden könnte. Er ist immer ein Ganzes, wenn auch nur als Embryo, und auf einmal gegeben oder eingegeben, im Gegensatz zu allem Gemachten und Bedachten. Der Gedanke, die Wahrnehmung innerer Verhältnisse und Gesetze, rankt sich wie eine zarte Pflanze an der äusseren Erfahrung als an einer Stütze

*) Diess ist besonders von Max Müller in den „Vorles. über die Wissenschaft der Sprache“ ausgeführt.

**) Griechische Götterlehre, I, p. 75 f.

Digitized by Google

empor; die äussere Thatsache muss das innere Verhältniss erst aufklären und so bricht erst unter der geschichtlichen Einkleidung der Gedanke hervor, tritt in und mit ihr in das Dasein; die Phantasie ist die Hebamme des Gedankens.“ „Dieselben Mythen, mit Reflexion ersonnen, würden Gleichnisse oder Allegorien sein, aber in der Zeit ihrer Entstehung, des Drangs und Triebs, die Natur in selbständige Götter umzuwandeln und diese in Handlung zu setzen, waren sie wie Offenbarungen und machten ihren tiefen religiösen Eindruck dadurch, dass sie noch der einzige und ein überraschender Ausdruck grosser Wahrheiten waren, dass in diesen Bildern gewisse Gedanken (Bestimmtheiten des religiösen Gemüths, würden wir lieber sagen) sich zuerst selbst erkannten oder verstanden. Der Mythus ging im Geist auf, wie ein Keim aus dem Boden hervordringt, Inhalt und Form eins, die Geschichte eine Wahrheit.“

Wir haben hiemit das Dominiren der Einbildungskraft in der ursprünglichen religiösen Erkenntnissthätigkeit an der Genesis der Mythen nachgewiesen. Diese fällt nun aber durchaus in vorgeschichtliche Zeiten; nicht nur müssen wir die Entstehung der Urmythen zurückverlegen in die unvordenklichen Zeiten der ersten menschlichen Geistesentwicklung, sondern auch die Weiterbildung der Mythen durch die epischen Volksdichtungen fällt wohl zum grössten Theil noch in vorgeschichtliche Zeitalter. Man hat daher behauptet, dass in den geschichtlichen positiven Religionen, deren Entstehung in spätere Zeiten einer entwickelten Cultur fällt, nichts derartiges wie Mythen vorkommen könne und überhaupt die Einbildungskraft keine wesentliche Rolle in dem religiösen Bewusstsein mehr spiele. Diess ist falsch und beruht auf völliger Verkennung der religiösen Psychologie*). Die Einbil-

*) Man vergl. dazu Weisse: „philosophische Dogmatik“, I, pag. 93 ff.: „Auch die Religion, die in Beziehung auf den Kern ihres Inhalts den Weg der Mythenbildung verlassen hat, gibt dichterischen Sinnbildern von der Art, wie die Natur des Mythus durch sie bezeichnet wird, Raum. So bildlos auch der Begriff, das allgemeine Wesen des volksthümlichen Gottes gefasst ist: die besondern geschichtlichen Thaten dieses Gottes werden immer wieder jene individualisirende Geistesthätigkeit in Anspruch nehmen, die nur in eigener freier Produktivität dem Inhalt der religiösen Erfahrung

Digitized by Google

dungskraft ist vielmehr immer und überall die ursprüngliche und unmittelbare religiöse Bewusstseinsform und erhält sich auch fortwährend durch alle Geschichte herab als die dominirende Dolmetscherin des religiösen Gemüths in allen solchen Kreisen, wo ihr nicht durch eine bedeutende weltliche Bildung ein starkes Gegengewicht entgegengestellt wird. Vollends aber in Zeiten mächtiger religiöser Erregung, wie die Entstehung einer neuen Religion sie nothwendig mit sich führt, tritt das Interesse des objektiven Wissens, des begrifflichen Denkens und Erkennens durchaus zurück und die regsamere Einbildungskraft ist es da, die dem neuen religiösen Inhalt, der neuen Gemüthsbestimmtheit zuerst zum allgemeinverständlichen Ausdruck verhilft und ihm seine neue Form schafft durch freies Schalten mit dem vorhandenen Vorstellungsmaterial. — Was an der obigen Behauptung von der Unmöglichkeit der Mythen in historischer Zeit allein richtig ist, ist diess, dass die Formen, welche die Einbildungskraft producirt, anderer Art sein werden in den geschichtlichen Religionen als in der vorgeschichtlichen Naturreligion. In den geschichtlichen positiven Religionen allen steht der Mensch nicht mehr auf so intimem Fuss mit der Natur, wie in der vorgeschichtlichen Zeit der Mythenbildung; er hat hier sich selbst als ein übernatürliches, geistig-sittliches Wesen erfasst und zur Natur in Gegensatz gestellt; selbstverständlicher Weise kann er daher auch sein religiöses Gefühl nicht mehr auf eine Naturgottheit beziehen, sondern nur auf eine

den Ausdruck gibt. Diesen Ausdruck aber von dem, was dadurch ausgedrückt wird, in verstandesmässiger Reflexion zu scheiden, das liegt nicht im Vermögen noch im Beruf eines Volks, das nur erst auf das innere Erlebniss der religiösen Erfahrungsthatsachen, noch nicht auf ihre Herausarbeitung zu philosophischer Wissenschaftlichkeit angewiesen ist. — War unter den heidnischen Völkern die mythologische Dichtung als Ausprägung der religiösen Erfahrung zur anschaulichen Gestalt für das Bewusstsein ein ächtes, naturwüchsiges Erzeugniss der religiösen Empfängniss- und Produktionskraft: so liegt es in dem Gesetz historischer Stetigkeit, dass die Potenzen dieser Erzeugung nicht mit einemmal zu wirken aufhören konnten, als innerhalb des religiösen Bewusstseins gegen das Princip mythologischer Religionsbildung jener Gegenschlag eingetreten war, welcher durch den Begriff der Offenbarung bezeichnet wird." — Wir möchten noch mehr sagen: Jene Potenzen können überhaupt nie aufhören zu wirken, weil sie psychologisch nothwendig sind.

Digitized by Google

von der Natur wesentlich verschiedene geistige und sittliche Macht. Damit sind vorneweg alle Göttermythen, wo die Gottheit selbst als ein in und mit der Natur und Menschenwelt handelndes und leidendes Naturwesen vorgestellt ist, unmöglich geworden. Es tritt hiemit an die Stelle der Göttergeschichten die heilige Geschichte oder Geschichte göttlicher Offenbarung, in welcher die Gottheit nur handelnd, nicht leidend betheiligt ist, die Veränderung also wesentlich nur auf die Seite des Endlichen, nicht aber auch in das göttliche Wesen und Leben selber hineinfällt. Allein innerhalb dieser Schranken hat nun doch wieder die Einbildungskraft den allerfreisten Spielraum, um in der ihr eigenen Weise den religiösen Gehalt zum Ausdruck zu bringen; und so wird denn, was an und für sich ein durchaus unsinnliches, rein geistiges und in geistiger Sphäre sich vollziehendes Verhältniss zwischen endlichem und unendlichem, menschlichem und göttlichem Geiste ist, auch hier doch immer nur in der, der Einbildungskraft eigenen, Form sinnlicher Vorstellungen und einzelner, äusserlich wahnehmbarer Akte dargestellt. Am naivsten geschieht diess noch da, wo Gott selbst in eigener Person in die sinnliche Erscheinung hereintritt, in der Theophanie, welche in den ältesten Urkunden aller geschichtlichen Religionen noch eine Hauptrolle spielt; man denke an die Gesetzgeber Zarathustra und Moses, welche ihre Offenbarungen im persönlichen sinnlichen Verkehr mit Gott erhalten. Diese Form religiöser Vorstellung haben wir als die eigentliche Mittelstufe und den Uebergang von der mythischen Göttergeschichte der Naturreligion zur Wunderlegende der geschichtlichen Religionen zu betrachten; denn sie theilt mit jener noch ganz die Vorstellung von der Gottheit als einem endlichen, sinnlich wahrnehmbaren Individuum; nur aber, dass dieses persönliche, sinnlich wahrnehmbare Auftreten hier nicht mehr die gewöhnliche Wirkungsweise Gottes, sondern nur noch eine vorübergehende Ausnahmeform bildet, wogegen er für gewöhnlich seine Offenbarung vermittelt durch untergeordnete Wesen, sei es Engel*) oder Menschen, als

*) Eine sehr interessante Erscheinung bietet in dieser Beziehung der mosaische Pentateuch, indem sich hier oft in einer und derselben

Digitized by Google

durch seine Organe und Boten (ἄγγελοι). Und letzteres wird nun bei fortschreitender Entwicklung des religiösen Bewusstseins die regelmässige und einzige Art göttlichen Wirkens; aber auch hier noch muss sich die Einbildungskraft das innerlich-Geistige veranschaulichen in Form eines äussern, sinnfälligen Vorgangs; nur wird derselbe wesentlich anderer Art sein, als die Vorgänge in den Göttermythen. Während nehmlich in der Naturreligion das Aeusserliche, in welchem das Wirken der Naturgötter zur Erscheinung kommt, eben nichts anderes als die regelmässigen Naturvorgänge selbst sind, so muss es jetzt, da der menschliche Geist sich zur Natur in Gegensatz gestellt hat, umgekehrt ein irregulärer, dem gewöhnlichen Naturlauf zuwidergehender Vorgang d. h. ein Wunder sein, worin die Einbildungskraft das Wirken des übernatürlichen Gottes innerhalb der Sinnenwelt sich anschaulich macht. Die Wunderlegende ist also in den geschichtlichen Religionen (und sie kommt in allen diesen gleichmässig vor) ganz das, was in der Naturreligion der Göttermythus ist*): nehmlich die unwillkührliche Form, in welcher die Einbildungskraft die lebendige Beziehung auf Gott sich äusserlich auschaulich macht. Dort sind es die Naturgötter, deren Wirken in den Naturvorgängen selbst unmittelbar angeschaut wird; hier ist's die übernatürliche Gottheit, deren Wirken nur in einem übernatürlichen Vorgang oder Wunder angeschaut werden kann, vorausgesetzt dass es überhaupt einmal äusserlich sinnlich angeschaut werden soll; und da nun eben diese Anschauungsweise die

Stelle (z. B. 1. Mos. 18, 20 — 19, 20. 2. Mos. 13, 21 — 14, 19. Cap. 32 bis 33.) ein eigenthümliches Schwanken zwischen Theophanie und Angelophanie zeigt, welches den Erklärern nicht wenig Schwierigkeiten bereitet. Wir erblicken darin Spuren eines Kampfes zwischen einem niedern, noch mehr an die Naturreligion und ihre Mythen anstreifenden, und einem höheren, rein geistigen Gottesbegriff.

*) cf. Weisse a. a. O.: „Die Einmischung mythologischer Dichtung, dieses Bedürfniss, dem Unaussprechlichen in den Thatsachen religiöser Erfahrung, die als geschichtliche Thaten der Gottheit erfasst werden sollen, durch dichtende Phantasie einen sinnbildlichen Ausdruck zu geben, erklärt uns den allgemeinen Charakter religiöser Wundergeschichten." — cf. überdiess die weiter unten anzuführende Stelle aus Rothe's „theol. Ethik", II. pag. 397.

Digitized by Google

der Einbildungskraft wesentliche und nothwendige ist, so erklärt sich hieraus höchst einfach die Thatsache, dass in allen geschichtlichen Religionen Wunder vorkommen, d. h. als geschehen vorgestellt und geglaubt werden.

Neben dem Wunderglauben, in welchem die religiöse Erkenntnissthätigkeit sich noch wesentlich nur durch die Einbildungskraft vollzieht und zu ihrem idealen Inhalt sich anschauend verhält, steht nun weiterhin die Glaubens-Lehre, welche nicht mehr bei vereinzelten anschaubaren Vorgängen der Vergangenheit stehen bleibt, sondern aus diesen die Vorstellungen allgemeiner und dauernder Verhältnisse heraushebt (z. B. aus dem Wunder des übernatürlichen Lebensanfangs Jesu die Vorstellung seiner ewigen Gottessohnschaft; aus dem einmaligen Sündenfall Adams die Vorstellung der Erbsünde und dergleichen). Die Vorstellung steht zwar höher als die Anschauung; sie hat den Gedanken schon mehr in seiner Allgemeinheit erfasst; doch aber kann auch sie von der sinnlichen Form noch nicht lassen; sie schwebt, wie Hegel treffend sagt, in einer unbestimmten Mitte zwischen Gedanken und sinnlicher Anschauung; daher sind in ihr die Bestimmungen des Gedankens zwar vorhanden, aber in die Form der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit gefasst. Wir wollen dafür naheliegende Beispiele anführen. Wir setzen als zugestanden voraus, dass das Christenthum die Religion der Versöhnung ist in dem Sinn, dass in ihm Selbstheit und Abhängigkeit oder menschlicher und göttlicher Wille, die vorher im Gegensatz zu einander standen, zur inneren Einheit kommen. Dieses allgemeine und wesentliche, im Begriff der Religion selbst geforderte, in der religiösen Anlage begründete und durch die Religionsgeschichte sich verwirklichende Verhältniss drückt die Glaubensvorstellung so aus, dass durch das einmalige äussere Faktum des Todes Jesu eine vorher bestehende Feindschaft Gottes gegen die Menschen aufgehoben, Gott durch das stellvertretende Leiden Jesu begütigt, und so eine Versöhnung hergestellt worden sei, die nunmehr Allen zu gute komme, welche den Glauben an diess Faktum und seine Bedeutung haben. Derselbe Gedanke, dass in der vollendeten Religion, im Christenthum, der Mensch zur Einigung mit Gott komme, wird auch schon an

Digitized by Google

die Person Jesu angeknüpft in der Vorstellung von einer ausserordentlichen und unbegreiflichen Verbindung seiner menschlichen Natur mit einer göttlichen, des zeitlichgewordenen Mariensohns mit einem vorzeitlich schon existirenden Gottessohn. Eben an diesem Beispiel zeigt sich aber auch, wie diese Glaubensvorstellungen, die den wahren Inhalt in eine unangemessene Form kleiden, eben um dieser letztern willen mit einander selbst in Widerspruch gerathen. Was wesentlich dem Tod Jesu seinen unendlichen Werth als Sühnemittel Gott gegenüber geben soll, ist nach der Glaubensvorstellung das, dass er nicht ein Mensch, sondern ein menschgewordener Gott ist; also hat er auch nicht als Mensch, sondern als Gott gelitten; aber eben Leiden und Sterben sind Prädikate, die für ein göttliches Wesen schlechterdings nicht passen; so geräth hier die Glaubensvorstellung mit sich selbst in einen der Sache nach offenbar unlösbaren Konflickt. Diese Eigenthümlichkeit der Glaubensvorstellung, dass sie ein allgemeines und wesentliches Verhältniss (z. B. zwischen Gott und Mensch) an ein einzelnes und insofern immer zufälliges Ereigniss anknüpft und durch dieses bedingt sein lässt, sucht das vorstellende Bewusstsein nun freilich selbst wieder zu korrigiren dadurch, dass es neben das einmalige äussere Faktum ein fortgehendes inneres, ideales Geschehen gesetzt wissen will; z. B. im Stifter des Christenthums ist Gott vor Zeiten einmal auf äusserlich-sinnliche Weise als Mensch geboren worden, aber er soll auch in den Christen allen jederzeit auf innerlich-geistige Weise als der Geistesmensch, als der neue Adam geboren werden; oder: Jesus hat die Versöhnung der Menschen mit Gott vor Zeiten einmal bewerkstelligt durch seinen leiblichen Tod, aber wir alle sollen immerfort die Versöhnung an uns verwirklichen durch den geistigen Tod des alten Menschen, durch Hingabe des selbstischen Willens an Gott. In diesem Nebeneinander des einmaligen äusserlich-sinnlichen und des fortgehenden innerlich-geistigen Geschehens verräth sich aufs klarste der Charakter der religiösen Vorstellung, wie sie zwischen der Geistigkeit des religiösen Inhalts und der Sinnlichkeit seiner Form in der Mitte schwebt, ohne vom einen oder vom andern lassen zu können.

Digitized by Google

Diese im Wesen der religiösen Vorstellung liegende Inkoncinnität wird nun solange nicht oder doch kaum bemerkt, als es sich noch darum handelt, für den idealen Gehalt irgend eine Form zu finden, um sich und Andern denselben zum Bewusstsein zu bringen, solange also der religiöse Geist noch mit der Erzeugung von Glaubenslehren beschäftigt ist — eine Thätigkeit, bei welcher die Religion noch ganz unter dem dominirenden Einfluss der Einbildungskraft steht. Sobald aber dieses Geschäft zu seinem Ziel gekommen, sobald eine gehörige Fülle von Vorstellungen als die Ausdrucksform für den im Gemüth gegebenen Inhalt producirt ist, so beginnt sofort die Reflexion sich von der Herrschaft der Einbildungskraft zu emancipiren, das Denken erinnert sich seiner eigenen, logischen Gesetze und sucht nun mittelst dieser die vorhandenen Vorstellungen selbstständig zu verarbeiten; und zwar zunächst nur formal, denn die materiale Wahrheit der Glaubensvorstellungen bildet die noch unbefangene Voraussetzung, von welcher die Reflexion ausgeht. So sucht denn also der reflektirende Verstand die mannigfaltigen einzelnen Glaubensvorstellungen, die er als gegebene vorfindet, zu kombiniren, ihre gegenseitigen Beziehungen nachzuweisen, die auffälligsten Widersprüche auszugleichen und zu vermitteln, kurz formale Wahrheit herzustellen. Wenn etwa auch die dogmatische Reflexion sich anheischig macht, die Vorstellungen als wahr zu beweisen, ist's doch wieder nur in dem formalen Sinn gemeint, dass ihre logische Denkbarkeit d. h. Freiheit von logischen Widersprüchen und Unmöglichkeiten aufgezeigt werde. Solange die Reflexion in ihrem Objekt noch so befangen ist, dass ihr die Wahrheit desselben a priori feststeht, kann sie selbstverständlich einen materialen Beweis nicht zulassen, denn dieser würde ja voraussetzen, dass das Subjekt sich ausserhalb der vorgefundenen Vorstellung stelle, ihr frei und unbefangen gegenüberstehe und ein höheres Kriterium der Wahrheit besitze, als eben die zu beweisende Vorstellung, während doch ex hypothesi alle Wahrheit eben nur in der Glaubensvorstellung selbst eingeschlossen ist. Wir finden daher auf diesem Standpunkt der formalen Bearbeitung der material feststehenden Glaubensvorstellungen oder der scholastischen Dog-

Digitized by Google

matik überall gleichmässig die entschiedene Zurückweisung aller materialen Beweise und Begründungen der Glaubenslehren und Beschränkung auf blosse Nachweisung der formal logischen Widerspruchslosigkeit. Dieses dienende Verhältniss des reflektirenden Verstandes zur Glaubensvorstellung ist nun aber freilich nur solange möglich, als das Denken keinen ernstlichen Anspruch auf objektive Wahrheit macht, d. h. als es auf sich selbst verzichtet. Sobald dagegen das Denken zum Bewusstsein seiner selbst und seines eigenen Rechts erstarkt ist, so muss sich nothwendig auch sein Verhältniss zur Glaubensvorstellung ändern; die Reflexion wird sich dann nicht mehr unbefangen innerhalb des feststehenden Kreises einer fixirten Glaubenslehre bewegen, mit dem guten Glauben, dass in ihr und nur in ihr die unbedingte Wahrheit liege, sondern sie wird anfangen, ihren Standtpunkt ausserhalb derselben zu nehmen, im sogenannten weltlichen oder natürlichen Wissen. An sich ist schon diess ein verhängnissvoller Schritt, der den Bruch mit dem Dogma als unfehlbare Konsequenz nach sich ziehen muss; denn das weltliche Wissen ist auf durchaus anderem Boden erwachsen, als die religiöse Vorstellung; dort herrscht das gesetzmässige Denken mit dem Interesse der objektiven Wahrheit, die Glaubenslehren aber sind, wie wir sahen, unter der Herrschaft der Einbildungskraft entstanden, deren Interesse ganz nur in dem Bedürfniss lag, die religiöse Gemüthsbestimmtheit zum Ausdruck zu bringen in irgend welcher verständlichen Form; dort ist das Wissen Selbstzweck, hier ist die Theorie nur Symbol der Gemüthsbestimmtheit und dienendes Mittel für ihre Aeusserung. Dass diese Grundverschiedenheit beider Gebiete nach Ursprung und Bedeutung zu einem radikalen Bruch führen muss, liegt auf der Hand; aber was in der Konsequenz liegt, kommt darum nicht auch gleich von Anfang zum bestimmten klaren Bewusstsein. Vielmehr versucht es das Denken zunächst noch mit einem Compromiss zwischen beiden Standpunkten: es hält fest an seiner eigenen Berechtigung innerhalb des natürlichen Wissens, gesteht aber zu, dass dieses Wissen nicht zureichend sei in Dingen, welche die Religion, die Seligkeit angehen, dass es somit auf diesem Gebiet der Ergänzung durch ein höheres Wissen bedürfe, das

Digitized by Google

ihm von aussen gegeben sein müsse, und dieses höhere Wissen findet es dann eben in der feststehenden Glaubensvorstellung; die eigenthümliche Form der letzten, wornach sie von keinem Denken zu erfinden oder auch nur nachzukonstruiren ist, lässt sie als etwas unmittelbar gegebenes oder eingegebenes erscheinen; und weil sie einen religiös wahren Gehalt in sich birgt, kann ihr Ursprung nur in Gott selbst gesucht werden.

Es unterwirft sich nun also das Denken freiwillig dem Dogma als einer höheren Autorität, einer Quelle von höheren Wahrheiten, die ihm selbst ebenso unerreichbar als unentbehrlich und somit einfach ohne Beurtheilung im Einzelnen auf Treu und Glauben anzunehmen seien. Diess der Standpunkt des Supranaturalismus (im engeren geschichtlichen Sinn, wornach er von der naiven Orthodoxie wohl zu unterscheiden ist!). Seine Eigenthümlichkeit besteht also darin, dass hier das Denken einerseits sich für autonom und für die höchste Instanz in Fragen nach Wahrheit und Unwahrheit erklärt, andererseits aber auf diese seine richterliche Autorität verzichtet durch denselben Akt, durch welchen es sich als Richter aufwirft; es behauptet, sich nur demjenigen Glauben unterwerfen zu wollen, welchen es aus rein vernünftigen Gründen als höhere Wahrheit erkannt habe, und nur darum, weil es ihn dafür erkannt habe, und will sonach darüber richten, was höhere Wahrheit sei oder nicht sei; aber indem es nun dem Dogma als solcher vorgeblichen höheren Wahrheit sich unterwirft, verzichtet es darauf, die Beurtheilung im Einzelnen durchzuführen; es nimmt die ganze Glaubenssumme en bloc an, wobei alles Einzelne unbesehen passirt; und doch könnte die theoretische Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen offenbar nur aus eingehender Prüfung alles Einzelnen resultiren! Diese Halbheit kann sich natürlich nicht auf die Dauer halten*); die Macht des Den-

*) Man vergl. dazu Strauss: Glaubenslehre I. p. 347: „Die Bündigkeit dieser Synthese von Vernunftglauben und Offenbarungsglauben müsste darauf beruhen, dass das menschliche Erkenntnissvermögen zwar zur Beurtheilung der Kriterien, nicht aber des Inhalts einer Offenbaruug kompetent wäre. Der Mensch müsste zwar im Stande sein, mit Sicherheit zu erkennen, dass die biblischen Bücher ächt seien, ihre Erzählungen von Wundern u. dgl. weder auf Selbsttäuschung der Betheiligten, noch

Digitized by Google

kens dringt immer weiter auch in das Materiale der Glaubenslehre ein; das weltliche Wissen, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, sittliches Bewusstsein und allgemein humane Cultur will nicht mehr bloss in den Vorhöfen, sondern im eigentlichen Heiligthum der Dogmatik selbst seine Stimme geltend machen, in jenen Artikeln des Glaubens, welche noch der Supranaturalismus als höhere, übervernünftige Wahrheit gelten liess und damit über alle Kritik hinausstellte. Hiemit geht der Supranaturalismus über in Rationalismus. Dieser theilt mit jenem vorerst noch die Voraussetzung, in den überlieferten Glaubenslehren ein Produkt der Offenbarung vor sich zu haben, aber leugnet im Gegensatz zu jenem, dass diess Offenbarungsprodukt übervernünftige, dem menschlichen Denken und Begreifen unzugängliche Bestandtheile enthalten dürfe; vielmehr müsse der geoffenbarte Glaube dem Inhalt nach ganz identisch sein mit den reinen Vernunftwahrheiten und könne nur durch die Form sich unterscheiden, sofern durch Offenbarung die Vernunftwahrheiten früher und leichter dem Menschengeschlecht erschlossen worden seien, als dieses ohne sie von selber darauf gekommen wäre. Wenn nun aber eben doch unter den Glaubenslehren Vieles sich fand, was dem Denken schlechthin unzugänglich blieb, wie half sich da der Rationalismus über den Widerspruch der Theorie mit der Wirklichkeit hinweg? Einfach dadurch, dass er unter den Glaubenslehren selbst eine Sichtung und Scheidung vornahm und alle diejenigen, welche seinem gebildeten Verstand und Geschmack nicht konvenirten, für eine unwesentliche Zuthat zur Hauptsache, zu den reinen Vernunftwahrheiten erklärte. Aber hiebei musste sich bald zeigen, dass diess quantitative Ausscheiden eine Unmöglichkeit sei, weil in der Dogmatik die einzelnen Vorstel-

auf unsicherer Ueberlieferung beruhen, und dass ihr Inhalt unmöglich aus menschlicher Vernunft geschöpft sein könne. Aber ob dieser Inhalt an sich, z. B. Lehre von Trinitit und Menschwerdung Gottes, von Erbsünde und Versöhnung, wahr sein könne oder nicht, darüber sich ein Urtheil zu bilden, dazu müsste der menschliche Geist nicht im Stande sein. In Wahrheit findet aber hievon das gerade Gegentheil statt." — Uebrigens ist zu diesen Parthieen auch der 3. Abschnitt des 2. Theils, die Lehre von der Offenbarung, zu vergleichen.

Digitized by Google

lungen so zusammenhängen, dass man entweder die ganze Dogmatik fallen lassen oder sie ganz annehmen musste; es wurde namentlich auch diess mit Recht vom Supranaturalismus entgegnet, dass die ausgeschiedenen Artikel (Menschwerdung und Versöhnung) keineswegs das unwesentliche Beiwerk sondern in Wahrheit recht eigentlich das Centrum und den Angelpunkt der Glaubenslehre bilden. Man konnte sich also rationalistischer Seits nicht verhehlen, dass jene mechanische Abfindung mit dem Dogma unthunlich sei; der seiner selbst gewiss gewordene Verstand liess noch den letzten Rest supranaturalistischen Glaubens, die Voraussetzung des Offenbarungscharakters der Glaubenslehren fallen und so vollendete sich im reinen (naturalistischen) Rationalismus der Bruch zwischen Reflexion und Glaubensvorstellung, wie ihn schon der Supranaturalismus als Keim in sich getragen hatte. Das Denken, welches auf dem Standpunkt der scholastischen Glaubenswissenschaft des guten Glaubens gelebt hatte, im Dogma die ganze und reine Wahrheit zu haben, war jetzt dahin gekommen, dass es daran verzweifelte, im Dogma irgend welche Wahrheit zu finden.

Bei diesem Schiffbruch der Glaubensvorstellung ist die religiöse Mystik der rettende Kahn, welcher den Glauben selbst und sein unveräusserliches Recht hindurchrettet durch die Sturmfluthen der zerstörenden Kritik. Die Mystik betont überall die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens als die Hauptsache in der Religion; die Vermittlungen des Wissens dagegen hält sie nicht nur einfach für werthlos, sondern will sie namentlich vom religiösen Gebiet fern halten. Dadurch bildet sie einen heilsamen Gegendruck gegen den orthodoxen Dogmatismus; dem starren Formelwesen und todten Formelglauben des letzteren stellt sie die Lebendigkeit und innere Wahrheit des „Herzensglaubens“ gegenüber; und darin hat sie ihr Recht und ihre grosse geschichtliche Bedeutung. Aber in ihrer Exklusivität gegen alles und jedes vermittelte Wissen verfällt sie in den dem Dogmatismus entgegengesetzten Fehler: hatte dieser den Glauben in der Glaubensvorstellung aufgehen lassen und damit ihn veräusserlicht, mechanisirt, so lässt umgekehrt die Mystik das Wissen vom Glauben, die Theologie, aufgehen im unmittelbaren Glauben des Herzens und

Digitized by Google

beraubt sie damit der Klarheit der objektiven Erkenntniss. So pflegt man z. B. in pietistischen Kreisen zu hören: „Die Theologie ist nicht Verstandessache, sondern Herzenssache.“ Da liegt offenbar eine Verwechselung zu Grund von Theologie oder Wissenschaft des Glaubens mit dem Glauben selbst; letzterer ist freilich Herzenssache, aber die Glaubenswissenschaft ist so gut wie jede andere Wissenschaft Verstandessache, Sache des vermittelten klaren Denkens. Dass nun die Mystik vom letztern, in seiner Reinheit und wissenschaftlichen Schärfe, nichts wissen will, das rächt sich an ihr selber wieder dadurch, dass sie dafür in der unreinen, inadäquaten Form der Vorstellung gefangen bleibt; die Leerheit ihres unmittelbaren Herzensglaubens an bestimmtem konkretem Inhalt nöthigt sie, bei der prinzipiell von ihr selbst eigentlich verworfenen Dogmatik doch wieder ihren Halt und ihre Erfüllung zu suchen. So wird die Mystik, trotz ihrer prinzipiellen Geringschätzung der scholastischen Formeln, doch immer wieder zur Genossin der Orthodoxie, wie diess die Geschichte des Pietismus aufs klarste lehrt. Das aber bleibt immerhin das geschichtlich bedeutsame Verdienst der Mystik, dass sie durch Uebergangszeiten, wo die Autorität der traditionellen Glaubensvorstellung erschüttert und doch noch kein neues Wissen vom Glauben vorhanden ist, den Glauben selber hindurchrettet, eingeschlossen in der Innerlichkeit des frommen Gemüths. Wenn dann das Denken den kritischen Prozess vollendet hat, dessen Vollziehung eben die Aufgabe des reflektirenden Verstandes im Rationalismus ist, so muss es nothwendig gewahr werden, dass nach Aufhebung aller Glaubensvorstellungen doch der Glaube selber, wie er in der Mystik als unmittelbares Leben erscheint, noch nicht auch damit aufgehoben ist, — dass also der Glaube selber etwas specifisch anderes ist, als die Glaubensvorstellung. Und damit erwächst nun erst dem Denken die positive Aufgabe, nun auch den Glauben selber in seiner Innerlichkeit und Unmittelbarkeit erkennen zu lernen. Hiezu reicht aber diejenige Art des Denkens, die Verstandesreflexion in der Form, wie wir sie bisher kennen gelernt haben (als orthodoxe im scholastischen Dogmatismus, als halborthodoxe im Supranaturalismus und als heterodoxe oder negativ-kritische im Rationalismus),

Digitized by Google

nicht mehr aus. Die Verstandesreflexion ist auf äusserlich gegebene Objekte gerichtet und besteht darin, diese in ihrer Bestimmtheit und ihrem Zusammenhang zu erkennen, sie ist die Thätigkeit des Unterscheidens und Beziehens auf einander. Der Glaube aber ist kein äusseres Objekt, sondern ein inneres; soll er erkannt werden, so muss der denkende Geist aus seinem äusserlichen Verhältniss zu den Objekten sich in die Innerlichkeit wenden, die Reflexion aufs Objekt (aufs äusserlich gegebene Ding) muss zur Reflexion aufs eigene Selbst, zur Selbstanschauung oder zur „Spekulation" werden. Den geschichtlichen Uebergang bilden Kant und Jakobi.

Die Reflexion hatte in der Aufklärungs-Philosophie des gesunden Menschenverstandes allen objektiven Glaubensinhalt aufgelöst und nur sich selber als die absolute Autorität gelten lassen. Es war konsequent, dass sie jetzt auch gegen sich selber sich wandte und über sich selbst das Gericht vollzog durch das Eingeständniss ihrer Beschränktheit und ihres Unvermögens, auf dem Wege des Syllogismus mittelst der endlichen raum-zeitlichen Categorien das Unendliche zu erreichen. Nachdem aber der kritische Prozess bis zur Leugnung der Erkennbarkeit des Transscendenten fortgeschritten war, erhob sich auf dem Grund dieser gänzlichen Zerstörung alles Dogmatismus eine neue Position, die den Ansatz zur spekulativen Wiedereroberung des durch die Reflexion verlorenen transscendenten Terrains abgab. Das Unendliche, indem es dem vermittelten (syllogistischen) Wissen der Reflexion entrückt ward, wurde nun in das Subjekt selbst hereingezogen als ein unmittelbar Gegebenes und unmittelbar zu Wissendes; sei es nun als Bewusstsein des unendlichen Sollens — Kant, oder als Bewusstsein des unendlichen Seins, der Freiheit und Geistigkeit als eines unmittelbaren göttlichen Lebens in uns — Jakobi. Vom Boden des moralischen Bewusstseins aus, welches er um seiner Unmittelbarkeit willen geradezu als „moralischen Glauben" bezeichnete, wusste Kant nicht nur, wie wir oben gesehen haben, Gott und Unsterblichkeit wieder zu gewinnen, sondern auch die specifisch christlichen Dogmen von Erbsünde und Versöhnung und von der Gottheit Christi wusste er auf moralischem Wege zu rekonstruiren, indem er sie zu Symholen sittlicher Begriffe und Verhältnisse umdeutete.

Digitized by Google

Damit war jedenfalls dem rein negativen Rationalismus gegenüber schon ein Bedeutendes gewonnen; es war zur Anerkennung gebracht, dass das Dogma nicht, wie jener meinte, rein inhaltslos sei, sondern dass es Wahrheit enthalte. Freilich wusste Kant diesen Wahrheitsgehalt mit der Form des Dogmas noch nicht innerlich zu vermitteln; wie ja in seiner Erkenntnisstheorie überhaupt das „Ding-ansich" und die Erscheinung nicht innerlich zusammenhängen, sondern die Erscheinung das Ding-ansich ausser sich hat und daher ansich selbst wahrheitsloser Schein ist, der das Wesen vielmehr verbirgt als offenbart, so ist ihm auch das moralische Wesen des Dogmas zu seiner gegebenen Erscheinungsform in keiner inneren Beziehung und darum kann er in der letztern doch zuletzt nichts anderes sehen als einen werthlosen „statutarischen Kirchenglauben", der nicht besser ist als eigentlicher „Afterglauben". Die gleiche ablehnende Stellung zum kirchlichen Glauben nahm auch Jakobi ein, so sehr er auch den Glauben im Allgemeinen d. h. das unmittelbare Wissen im Gegensatz zu allem vermittelten und syllogistischen Wissen für die einzige Erkenntnissart des Uebersinnlichen erklärte. Jakobi wollte im Bewusstsein der Freiheit, sofern sie Erhabenheit über den Naturzusammenhang, Geistigkeit, ist, zugleich schon die unmittelbare Gewissheit von einem übernatürlichen persönlichen Gott haben. Aber sofern in jenem Bewusstsein der eigenen Geistigkeit unmittelbar auch das Wissen von Gott gegeben sein sollte, so war durch diese Unmittelbarkeit jedes Verhältniss zwischen menschlichem und göttlichem Geiste ausgeschlossen, und damit war auch für die Religion kein Raum gelassen; denn die Religion bewegt sich im Verhältniss zwischen Endlichem und Unendlichem, Mensch und Gott, jedes Verhältniss aber setzt Vermittlung oder Beziehung von Unterschiedenem voraus. Es ist desshalb, so paradox es zunächst klingt, doch nicht unrichtig, wenn man schon gesagt hat,*) der Gott Jakobi's sei im Grunde nur die Objektivirung des absoluten Freiheitsbewusstseins des Menschen selber und das unmittelbare Wissen Jakobi's nur eine andere Form der unmittelbaren praktischen Vernunft Kant's, dieses innerlich

*) s. C. Schwarz, „Wesen der Religon", II, p. 76 f.

Digitized by Google

gegebenen und nicht weiter erklärbaren Freiheits- und Pflichtgefühls. Daher erklärt es sich auch, dass Jakobi das, was er „Glauben“ nennt, d. h. sein unmittelbares Geistes- oder Gottesbewusstsein, in keiner Weise zu entwickeln oder auch nur näher zu bestimmen und zu andern Bestimmtheiten des Bewusstseins in ein positives Verhältniss zu setzen vermag. Entwicklung und Bestimmung ist nur da möglich, wo Vermittlung, Verhältniss, Beziehung im Unterschied stattfindet; das schlechthin Unmittelbare ist auch das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare. Alles Bestimmtsein fiel für Jakobi nur auf die Seite des Endlichen und Natürlichen; daher kam er nicht hinaus über den Gegensatz zwischen einem Gott, der zwar unmittelbar gewiss, aber auch durchaus nicht Gegenstand eines bestimmten klaren Wissens, der Erkenntniss, ist, also zwischen einem schlechthin abstrakten Gott einerseits und andererseits einer Welt, die zwar durch und durch bestimmt und Gegenstand des verständigen Wissens und Begreifens, aber auch schlechthin nur endlich, schlechthin gottlos ist. Und dieser Gegensatz reflektirt sich in dem psychologischen Dualismus von Vernunft und Verstand; jene ein unmittelbares Wissen der Freiheit und eines freien Gottes, aber auch blosses unmittelbares Wissen ohne Beweis und Erklärung, blosse Versicherung; der Verstand dagegen vermitteltes Wissen, Erkennen des Causalzusammenhangs in der Welt, systematisch geschlossene Wissenschaft, aber auch durch und durch atheistisch und naturalistisch. Dass hiebei von einer Rekonstruktion des christlichen Glaubens aus der Tiefe des gläubigen Selbstbewusstseins heraus keine Rede sein konnte, ist selbstverständlich; eine solche setzt ja eben ein Wissen vom Glauben voraus. Es ist eigentlich nur halb wahr, wenn Jakobi sagt, mit dem Herzen sei er ein Christ, mit dem Verstande ein Heide. Er möchte wohl mit dem Herzen ein Christ sein, ist es aber nicht, sondern bleibt bei dem allgemeinen Trieb nach Uebernatürlichem und nach Gemeinschaft mit demselben stehen, ohne es wirklich zu erreichen.*) So steht also die Philosophie des unmittelbaren Wissens in der Mitte zwischen der Negation der Verstandesreflexion und der positiven (rekonstruirenden) Spekulation, aber sie bleibt noch auf der

*) Man vergl. dazu Baur, Gesch. des 19. Jahrh. p. 81.

Digitized by Google

Schwelle der letztern stehen, ohne ihr wirklich schon anzugehören. Sie hat den richtigen Weg wohl angedeutet: dass der Glaube nicht in der äusserlichen Objektivität der Glaubensvorstellung, sondern in der Innerlichkeit des frommen Gemüths gesucht werden müsse; aber sie erkennt noch nicht, dass dieser innerliche Glaube doch sehr wohl sich bestimmen und für das gegenständliche Wissen aufschliessen lässt.

Den entscheidenden Schritt hat erst Schleiermacher gethan. Er schreibt einmal an Jakobi:*) „Wenn auch Verstand und Gefühl verschiedene Richtungen sind, so stehen sie doch in keinem Gegensatz zu einander; sie müssen in der Einheit des Selbstbewusstseins selbst auch eins sein; es sind nur die beiden Brennpunkte meiner eigenen Ellipse.“ Damit ist der Standpunkt der spekulativen Theologie genau bezeichnet: sie versöhnt Glauben und Wissen, indem sie auf ihren gemeinschaftlichen Grund, das Selbstbewusstsein, zurückgeht; daher ist hier der Glaube nicht mehr das Unbestimmte und Unbestimmbare wie bei Jakobi, sondern durch Reflexion auf das Wesen des Selbstbewusstseins, also ganz philosophisch deducirt und bestimmt beschrieben. Und insofern als der christliche Glaube doch auch nur eine bestimmte Art des Glaubens überhaupt ist, insofern ist dann auch das Christenthum philosophisch erkennbar. Daher sagt denn auch Schleiermacher, das Christenthum sei nichts schlechthin Uebervernünftiges; zwar sei es nicht aus der Allen gemeinsamen Vernunft zu erkennen (natürlich nicht; sofern diese eben nur die niederste Verwirklichung der menschheitlichen Vernunft überhaupt wäre!); aber mit der höchsten Steigerung der menschlichen Vernunft sei der christliche Geist identisch; schon dadurch, dass im Christenthum ein Mangel des natürlichen Selbstbewusstseins befriedigt gefühlt werde, erweise sich dasselbe als die Erfüllung und Vollendung des Natürlichen, als das höchste menschlich-Vernünftige. Gleichwohl sagt nun auch Schleiermacher im selben Zusammenhang wieder: das Christenthum sei nur formell vernünftig, materiell aber übervernünftig; die wissenschaftliche Auffassung desselben in der Dogmatik bestehe nur im dialektischen Charakter

*) „Schleiermacher's Leben in Briefen“, II, 342.

Digitized by Google

der Sprache und der systematischen Anordnung der Sätze, unterscheide sich also nur formell vom dichterischen und rednerischen Ausdruck d. h. von der Glaubensvorstellung. Begründen aber und ableiten könne man das Christenthum in keiner Weise, sondern seine Grundthatsache müsse einfach postulirt und dann die verschiedenen Modifikationen derselben, wie sie im empirischen frommen Bewusstsein sich vorfinden, systematisirt werden. Als Grund dafür wird angegeben, dass die christliche Frömmigkeit eine eigenthümliche Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ausmache; daher könne es, wie auch sonst alles Eigenthümliche und Einzelne, nicht aus der bei Allen gleichmässigen Vernunft abgeleitet werden; es sei also etwas in der inneren Erfahrung einfach Gegebenes, das sich nur durch die anschauen-wollende Liebe erfassen lasse. So bestechend dieser Satz klingt, so beweist er doch nicht, was er soll, da er 2 verschiedene Gesichtspunkte vermengt. Allerdings ist nehmlich das Christenthum als konkretes Leben nicht durch abstraktes, rein formelles Denken a priori zu erfinden (wie der Rationalismus meinte); aber folgt denn daraus auch gleich das Weitere, dass es überhaupt durch kein Denken zu erkennen, überhaupt nicht begrifflich zu definiren, überhaupt nicht aus einem Prinzip zu reproduciren sei? Wenn doch Schleiermacher selber das Christenthum für die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft (im weitern Sinn mit Inbegriff des Gefühls) erklärt, muss es dann nicht auch aus dem Wesen derselben erklärt, begriffen, ja durch nachträgliche Reproduktion sogar streng begrifflich deducirt werden können? Schleiermacher streift an diesen Gedanken an, wenn er einmal*) die Frage aufwirft: ob sich nicht doch das Christenthum als eigenthümliche Glaubensform sicher stellen und in gewissem Sinne konstruiren liesse, wenn nachgewiesen würde, dass die Erlösung, wo sie durch eine befreiende That faktisch in ein Glaubensgebiet einträte, nothwendig zum centralen Prinzip innerhalb dieses Gebiets werden müsste, d. h. wenn sich die Erlösung (in dem von ihm gemeinten Sinn) als Centrum und Vollendungsform der Religion nachweisen liesse. Er verneint nun aber

*) Glaubenslehre § 11, Zusatz.

Digitized by Google

diese Frage aufs bestimmteste, und zwar aus dem doppelten Grunde: 1) weil die centrale Bedeutung der Erlösung überhaupt, und 2) weil das Verwirklichtsein derselben in einer einzelnen bestimmten Thatsache unnachweisbar sei. Wir halten letzteres eben so sehr für richtig, als ersteres für falsch; warum sollte sich denn die centrale Bedeutung der Erlösung nicht nachweisen lassen? ist Erlösung nach Schleiermacher Befreiung des höheren Selbstbewusstseins von der Hemmung durch das niedere oder Herrschendwerden des höhern über das niedere: nun, so liegt es ja doch offenbar in der Idee des Menschen, näher in seiner religiösen Anlage, dass das höhere Selbstbewusstsein in Wirklichkeit das werde, was es an sich ist, nehmlich das höhere, beherrschende! so liegt es also im Wesen der Religion, dass sie ihre Vollendung finde in der Erlösung! so ist also die centrale Bedeutung der Erlösung aus dem Begriff der Religion deducirt! Das Andere hingegen, dass die Erlösung gerade durch diese oder jene geschichtliche Thatsache zu Stande gekommen sei, diess lässt sich allerdings nie begrifflich nachweisen, sondern kann immer nur Sache des äusseren Erfahrungswissens, beziehungsweise des Fürwahrhaltens sein. Wenn also die christliche Frömmigkeit nicht bloss in dem Erlösungsbewusstsein, dieser innerlich gegenwärtigen Gemüthsbestimmtheit des einzelnen Menschen selbst, bestehen soll, sondern überdiess auch noch die Ueberzeugung von einem bestimmten geschichtlichen Ursprung der Erlösung in einer ausserordentlichen Thatsache oder Persönlichkeit in sich schliessen soll: dann freilich ist auch die christliche Frömmigkeit, wie alles rein Historische, Sache des empirischen Wissens und äusserlichen Fürwahrhaltens, nicht des begrifflichen Erkennens. Sonach besteht der wahre Grund davon, dass Schleiermacher die materielle Vernünftigkeit oder Begreiflichkeit des Christenthums so entschieden abweist, nicht sowohl darin, dass es eine eigenthümliche Bestimmtheit des frommen unmittelbaren Selbstbewusstseins ist, als vielmehr darin, dass es überdiess eine theoretische Ueberzeugung von einem bestimmten geschichtlichen Datum sein soll. Freilich stimmt das sehr schlecht zu dem ersten Axiom Schleiermacher's: die Religion ist nicht Wissen sondern Gefühl; fühlen kann man ja doch wahrhaftig eine äusserlich historische

Digitized by Google

Thatsache nie und nimmermehr, sondern nur wissen von ihr und auf Treu und Glauben sie für wahr halten. Also dass Schleiermacher in die dogmatische Wesensbestimmung des Christenthums den geschichtlichen Hergang seines Ursprungs mit aufnimmt, diess und diess allein ist es, was in seiner Glaubenslehre einen irrationalen Rest übrig lässt und ihn auf den Standpunkt des Supranaturalismus zurückversetzt. Im Prinzip hatte er den Supranaturalismus überwunden dadurch, dass er an die Stelle der objektiven Glaubensvorstellungen, welche dem Selbstbewusstsein als eine äusserliche fremde Autorität gegenüberstehen und in welchen daher dieses nie sich heimisch fühlen kann, die inneren Bestimmtheiten des frommen Selbstbewusstseins gesetzt hatte, in welchen der menschliche Geist sein Eigenes erkennt, vor denen er nicht, wie vor einem unergründlichen Räthsel, verstummen muss, sondern in denen er nur sein eigenes Wesen aufgeschlossen sieht. Diess ist das wahrhaft Spekulative an der Schleiermachers'chen Theologie. Aber da nun diess Innere seine Bedeutung doch wieder nur bekomme soll durch Beziehung auf ein Aeusseres, Geschichtliches, also das Innere nicht für sich, sondern nur als der Reflex jenes Aeussern den Glauben ausmachen soll, so ist damit das menschliche Selbstbewusstsein doch wieder sich selber entfremdet und entäussert, an eine fremde und äussere Autorität gebunden, so gut wie im Supranaturalismus. Diess zeigt sich denn auch deutlich schon an der Auffassung der dogmatischen Aufgabe. Die Dogmatik soll sich von der unwissenschaftlichen Vorstellung nur unterscheiden durch die dialektische Form und systematische Anordnung des gegebenen Stoffs, der im Uebrigen weder materiell begründet, noch auch prinzipiell erklärt werden soll Ist das nicht in der That wieder dieselbe äusserliche, bloss formale Stellung des Denkens zum Glaubensinhalt, wie in der orthodoxen Dogmatik? Und so sind auch die Folgen beiderseits die gleichen: die wissenschaftliche Erklärung des Glaubensinhalts kann auch nach Schleiermacher nie in den Kern der Sache selbst eindringen; es kann ihr trotz der dialektischen Form doch „nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen und sie wird sich deswegen mit grösstmöglicher bestimmter Erklärung

Digitized by Google

begnügen müssen.“ *) Begründung aber und Beweis bleibt vollends ganz aus und wird durch Postulate ersetzt. So ist es also die falsche Vermengung von Geschichtlichem mit Idealem, was Schleiermacher gehindert hat, die spekulative Erkenntniss des christlichen Glaubens wirklich zu vollziehen.

Während nun im direkten Gegensatz zu Schleiermacher die philosophischen Systeme eines Fichte und Schelling im Christenthum zwar die absolute Wahrheit, die absolute Verwirklichung des Gottesbewusstseins erkannten und diess durch spekulative Konstruktion deducirten, aber hinter dieser idealen Betrachtungsweise die empirische Seite der geschichtlichen Vermittlung ganz hintansetzten**): so stellte sich die Hegel'sche Theologie die Aufgabe, beide Seiten zu vermitteln, die innere Absolutheit des Christenthums in seiner geschichtlichen Erscheinung nachzuweisen und die letztre zu begreifen als Realisirung der Idee der Religion. Indem hier das historische Christenthum begriffen wird als das eigene Wesen des religiösen Geistes, so ist ebendamit dieser letztre von aller bindenden und beschränkenden Autorität los und ledig und trägt als freies Selbstbewusstsein seine Gewissheit rein nur in sich selbst d. h. in seiner von Gott erfüllten und bestimmten Innerlichkeit. Andererseits sind ihm doch auch die Erscheinungsformen des geschichtlichen Christenthums, also namentlich die Dogmen, nicht etwas Gleichgültiges, seinem eigenen Wesen Fremdes, Irrationales (wie noch in der Kant'schen Religionsphilosophie), sondern das religiöse Subjekt erkennt in ihnen die Erscheinungen des werdenden religiösen Geistes auf seiner jeweiligen Entwicklungsstufe, findet also in ihnen die objektiv-geschichtliche Daseinsweise desselben Wesens, das es in sich selber als den Inhalt des eigenen Bewusstseins, also in subjektiver Form vorfindet. Dieses Verhältniss des subjektiven Selbstbewusstseins zur geschichtlichen Objektivität, wie es ebensowohl ein Verhältniss

*) s. Glaubenslehre § 17, 2.

**) „Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen.“ Fichte, Anweis. z. sel. Leben.

Digitized by Google

der Freiheit als der organischen Zusammengehörigkeit und Verbundenheit ist, können wir nur billigen; auch die damit zusammenhängende Anschauung vom Dogma ist von höchster Bedeutung für eine wissenschaftliche Erkenntniss der Religion und des Christenthums insbesondere. Es wird hier zwischen Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form ebenso unterschieden, wie von Kant; aber während Kant die innere Vermittlung beider nicht finden konnte und daher die Form ihm immer wieder als leere Form, als unwahre, gehaltlose Formel galt, so wird dagegen in der Hegel'schen Theologie die Form erkannt als die nothwendige Daseinsweise des Inhalts, als die Erscheinung des Wesens, nehmlich des religiösen Geistes, welche dieser Geist sich selber auf der jeweiligen Entwicklungsstufe schafft und aus sich heraussetzt als die Offenbarung seines Inneren; als eine Form somit, welche zwar jedesmal für ihre Zeit nothwendig und wahr ist, insofern sie die jeweilig einzig mögliche Offenbarung des religiösen Geistes bildet, welche aber andererseits auch immer nur von temporärer Bedeutung ist, insofern derselbe religiöse Geist, der sie aus sich heraussetzt, in seiner Weiterentwicklung auch wieder über sie hinausgeht und sie wieder zerbricht, um eine neue, passendere an ihrer Stelle zu schaffen. Gewiss, hier ist wahrhaft geschichtlicher Sinn, welcher in jede Erscheinung der Vergangenheit sich hineinzuversetzen und jede aus ihr selbst heraus zu würdigen weiss; im Verein mit der grössten geistigen Freiheit, die keine geschichtliche Form für ein unbedingt Höchstes und Letztes, für eine schlechthin bindende Autorität anerkennt, sondern bei allem Respekt vor der Vergangenheit doch auch stets sich dessen bewusst bleibt, dass der Lebende Recht hat! Allein so richtig diese Prinzipien der Hegel'schen Theologie an und für sich gewiss sind, so verfehlt war doch ihre Anwendung; die bedeutungsvolle Unterscheidung von Inhalt und Form wurde gerade auf dem Standpunkt des Hegel'schen Religionsbegriffs wieder illusorisch. Denn weil hier die Religion selbst nichts anderes als eine Art des theoretischen Wissens sein soll, so kann der Inhalt des Dogmas nichts specifisch anderes sein als seine Form; es gibt keinen Glauben im Unterschied von der Glaubensvorstellung; daher fliesst

Digitized by Google

nothwendig Form und Inhalt immer wieder in einander und das Schicksal des einen wird stets auch das des andern sein: entweder wird mit dem Inhalt auch die Form erhalten oder mit der Form auch der Inhalt aufgehoben. Diese beiden gleich sehr möglichen Stellungen der Hegel'schen Spekulation zum kirchlichen Dogma finden sich auch geschichtlich beide repräsentirt durch die beiden Seiten der Hegel'schen Schule. Die ältre, positive Seite, vertreten durch Marheinike, Daub, Göschel, Erdmann, Rosenkranz, hielt sich an das Wort ihres Meisters: „Die christliche Religion hat denselben Inhalt wie die Philosophie, nehmlich die absolute Wahrheit"; und auf Grund dessen glaubte sie sich berechtigt, unmittelbar in den kirchlichen Dogmen die Sätze der Philosophie wieder zu finden, so z. B. in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit die Hegel'sche Cardinallehre von den 3 Momenten der absoluten Idee: ihrem Ansichsein, ihrem Sein im Unterschied von sich, in der Selbstentäusserung oder Offenbarung, endlich ihrem Zurückgehen aus dem Unterschied zur Einheit mit sich oder ihrer Selbsterkenntniss; oder wurde in der kirchlichen Versöhnungslehre die Wahrheit gefunden, dass Gott aus seiner Selbstentzweiung im Endlichen sich mit sich selbst versöhne durch Negation der Endlichkeit (Tod) und dergl. mehr. Dass alle diese Dogmen ihren Ursprung und ihre Bedeutung in etwas total anderem als in solchen logischen Verhältnissbegriffen haben, nehmlich in den religiösen Gefühlen, daran dachte man im Rausch der absoluten Logik nicht entfernt. Sogar die biblischen Wundergeschichten wurden gegen „die subjektivistische Reflexionskritik" des Strauss'schen „Lebens Jesu" in Schutz genommen durch eine Argumentation folgender Art*): Der Inhalt der heiligen Geschichte ist das Absolute; diesem Inhalt ist die Form des einzelnen Geschehens inadäquat; dieselbe muss also aufgehoben werden; aber diese Aufhebung darf ja nicht bloss eine subjektive, vorgestellte sein, sondern eine wahrhaft objektive, sie darf also nicht von uns und für uns (in unserem Leugnen der Wahrheit) geschehen, sondern muss an sich selbst sich vollziehen, nehmlich in einer Thatsache; und diese auf-

*) Erdmann: „über Glauben und Wissen". p. 38.

Digitized by Google

hebende Thatsache kann der aufzuhebenden nur entgegengesetzt sein. Somit besteht also die Wahrheit der evangelischen Geschichte (NB.! ihre objektive geschichtliche Wahrheit!) eben darin, dass sie lauter widersprechende, sich gegenseitig aufhebende Thatsachen enthält!! Man befand sich damit offenbar wieder auf dem Standpunkt der Scholastik, sofern das gegebene Material der religiösen Lehren bis in seine einzelsten Einzelheiten hinaus als die unumstössliche, absolut festzuhaltende Wahrheit vorausgesetzt war und die Aufgabe nur darin gesehen wurde, diese feststehende Wahrheit durch formale Dialektik d. h. durch Sophistik zu begründen. Wie nun aber in der Scholastik dieser bodenlose Dogmatismus des Allesbeweisenwollens und Beweisenkönnens umschlug in einen ebenso bodenlosen Skepticismus des Nichtswissens (Occam): so erfolgte auch in der Hegel'schen Schule ein ähnlicher Rückschlag. Die linke Seite der Hegel'schen Schule, deren Hauptvertreter Strauss und Feuerbach sind, gieng davon aus, dass der Religion die Form des Vorstellens, also eine unwahre Form wesentlich ist, und schloss daraus, dass sie selbst eben nur Unwahrheit sei, welche von der Spekulation aufzudecken und durch die alleinige philosophische Wahrheit zu ersetzen sei. Diess war die Aufgabe, die sich namentlich Strauss in seiner berühmten Glaubenslehre setzte, einem Werk, dessen Stärke in der scharfsinnigen Kritik des kirchlichen Dogmas liegt, die Strauss durch den eigenen geschichtlichen Prozess des Dogmas sich vollziehen lässt; aber seine grosse Einseitigkeit ist, dass er beim negativen Resultat des vernichteten Dogmas stehen bleibt und nicht zu sagen weiss, was denn nun eigentlich der bleibende Gehalt und der positive Werth des Dogmas war; es kommt in der That, wie Baur einmal bemerkt, in der Strauss'schen Glaubenslehre darauf hinaus, dass das Dogma eigentlich nur dazu da war, um sich selbst durch seine eigene Geschichte zu vernichten. Diesen verzweifelten Nihilismus gesteht Strauss selbst im Grunde in jenem bekannten Wort, dem praktischen Resume seiner Glaubenslehre*): die Wissenden sollen die Glaubenden ihres Weges ziehen lassen und

*) s. I, p. 356, zum Schluss der Apologetik.

Digitized by Google

diese umgekehrt jene. Diess hätte Strauss nie sagen können, wenn er wüsste, was Glauben im Unterschied vom Wissen ist. Aber da er nach seinen Hegel'schen Prämissen im Glauben nur eine unreine Wissensform (Vorstellung) sah, so dehnte sich ihm der Gegensatz, der zwischen reinem Wissen und Glaubensvorstellung allerdings besteht, auch auf den Glauben selber aus und es ist nur eine Inkonsequenz, wenn er nicht das letzte Wort der negativen Kritik ausspricht, dass Religion überhaupt durch die Spekulation ersetzt sei und ferner kein Recht zu existiren mehr habe.

Im entschiedensten Gegensatz zu diesem Resultat der Hegel'schen Religionsphilophie müssen wir es als einfache Konsequenz unseres Religionsbegriffs aufstellen, dass die Religion, als Gemüthsbestimmtheit, vom theoretischen Bewusstsein insofern unabhängig ist, als sie weder von diesem hervorgebracht wird, noch jemals in diesem aufgehen kann; ja noch mehr, es kann dieselbe religiöse Gemüthsbestimmtheit sehr wohl mit ziemlich verschiedenen theoretischen Vorstellungsweisen (Weltanschauungen) zusammenbestehen; wie denn die christliche Frömmigkeit in den verschiedenen Kulturepochen der christlichen Weltgeschichte, trotz der bedeutenden Veränderungen der theoretischen Weltanschauung, im Wesentlichen wenigstens die gleiche geblieben ist; und wie sie auch innerhalb derselben Zeit bei den verschiedenen Kulturschichten der Gesellschaft im Wesentlichen die gleiche ist, so sehr auch der allgemeine Vorstellungskreis und in Folge davon das religiöse Vorstellen und Denken ein verschiedenes sein mag. Diese prinzipielle Unabhängigkeit der Frömmigkeit von der Theorie muss als Axiom feststehen. Gleichwohl ist nun diess nicht dahin zu verstehen, als ob beide Sphären des geistigen Lebens einander als völlig gleichgültig koordinirt wären; diess würde ja die Einheit des Geistes in zwei Hälften zerreissen (man denke an Jakobi!); vielmehr sind sie beide durch die Einheit des Selbstbewusstseins nicht nur zusammengehalten, sondern auch stets auf einander bezogen, in gegenseitiger Wechselwirkung auf einander begriffen. Ganz ohne Theorie („Anschauung") ist ja ohnediess, wie wir sahen, die Frömmigkeit nie, sondern schon ihre ersten Regungen werden von der gestaltenden Einbildungskraft ver-

Digitized by Google

gegenständlicht und nur durch diese Vermittelung eines gegenständlichen Anschauens und Vorstellens kann überhaupt der religiöse Trieb sich vollziehen. Aber diese ersten Akte der Erkenntnissthätigkeit in Beziehung auf die Frömmigkeit sind noch durchaus unwillkührliche und unbewusste, erheben daher auch die Frömmigkeit noch durchaus nicht über die Stufe des unmittelbaren Lebens, bringen sie daher auch noch nicht in eine bestimmte Beziehung und Wechselwirkung mit den übrigen Funktionen des Geistes. Diese Wechselwirkung tritt ein, wenn die Frömmigkeit Gegenstand bewusster Reflexion wird, wenn das Denken sich auf sie richtet und mit ihr beschäftigt. Dadurch wird der religiöse Geist über sich selbst aufgeklärt, wird sich seiner Frömmigkeit bewusst in bestimmtem Unterschied von und in bestimmter Beziehung zu andern Seiten seines Wesens, zu andern Richtungen seiner Selbstbethätigung. Und eine solche Aufklärung muss nothwendig einen wohlthätigen, reinigenden und Einseitigkeiten abwehrenden Einfluss auf die Frömmigkeit selbst ausüben. Andererseits wird das so entstandene religiöse Wissen auch wieder nicht ohne Einfluss auf das Gesammtwissen bleiben, wird diesem als Korrektiv und Gegengewicht gegen die Einseitigkeit und Flachheit bloss endlichen Wissens dienen. In ihrer Vollendung gedacht würde diese Wechselwirkung in der vollständigen Durchdringung beider Sphären bestehen, wobei der Glaube ganz ins Wissen aufgenommmen und alles Wissen zum Glauben in harmonische Beziehung gesetzt wäre. Ein Konflikt beider Sphären wäre also, unter Voraussetzung der idealen Reinheit und Vollständigkeit beider, nicht zu befürchten. Allein in Wirklichkeit ist nicht nur das Wissen ein stets noch unfertiges, im Werden begriffenes, also unvollkommenes, sondern auch der Glaube ist, wenn er Gegenstand der Reflexion wird, nie mehr der reine innerliche Glaube, die fromme Gemüthsbestimmtheit an und für sich, sondern er kommt vor die Reflexion immer schon in der Form, wie er durch das Medium der gestaltenden Einbildungskraft hindurchgegangen, in die Vorstellung gekleidet, kurz dogmatisirter Glaube geworden ist. Das ist die Quelle der mancherlei Verwicklungen und Konflikte zwischen Glauben und Wissen. Denn die Glaubensvorstellungen verdanken ihre Entstehung der freien Einbil-

Digitized by Google

dungskraft, welche gar nicht dem Interesse des objektiven Wissens dient noch an dessen Gesetze sich bindet, sondern ganz nur im Dienste des subjektiven Gefühls steht und dessen Bestimmtheiten und innerliche Erregungen durch frei entworfene Anschauungsbilder und Vorstellungen zum Ausdruck bringt; die Glaubensvorstellungen sind Symbole,*) die keineswegs, wie das objektive Wissen, Selbstzweck sind, sondern ganz nur dienendes Mittel zur Anschauung des ihnen zu Grunde liegenden und durch sie versinnbildlichten Gemüthszustandes. Daher ist nothwendig, der Natur der Sache nach, zwischen ihnen und dem objektiven Wissen, ein ganz gründlicher Gegensatz, der durch keinerlei gütliche Vermittlungsversuche sich beilegen lässt. Erst wenn die Glaubensvorstellung als solche gefallen ist und das Wissen sich auf den reinen innerlichen Glauben unmittelbar richten kann, erst dann ist die Möglichkeit einer friedlichen Auseinandersetzung, die Möglichkeit einer wirklichen Wissenschaft vom Glauben gegeben. Die Glaubenswissenschaft wird hienach zur ersten Aufgabe immer das negative, kritische Geschäft haben, durch Kritik der gegebenen Glaubensvorstellungen alle fremdartigen, das wahre Wesen des Glaubens selbst trübenden und entstellenden Elemente zu entfernen, um dadurch ihrem Gegenstande erst einmal auf den Grund zu kommen. Daran wird sich die positive Aufgabe anreihen, den Glauben an und für sich, sowie er als thatsächliche Bestimmtheit seines eigenen Innern dem selbstbewussten Geiste vorliegt, aufzufassen und darzustellen; insofern ist die Glaubenswissenschaft zunächst nichts als Wissenschaft vom frommen Selbstbewusstsein. Als solche wird sie sich jedoch nicht damit begnügen dürfen, nur die

*) Man vergl. dazu Rothe: „theol. Ethik“ (2. Aufl.) II, p. 250: „Alles kirchliche Handeln ist wesentlich symbolisch.“ p. 397: „Aus den irdischen Weltanschauungen heraus muss die religiöse Phantasie den unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten den Leib von Phantasieanschauungen bauen, in dem sie sich objektiviren wollen; und so entsteht eine kirchliche Phantasiewelt, die zwar aus Bildern zusammengewebt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltanschauungen entnommen sind, deren Phantasiegestalten aber doch nur rein sinnbildlich gemeint sind. Diese kirchliche, rein sinnbildliche Phantasiewelt ist die Mythologie und sind die kirchlichen Mysterien.“

Digitized by Google

einzelnen Thatsachen desselben als gegebene aufzunehmen, zu beschreiben und zusammen zu ordnen, sondern in gleicher Weise, wie jede andere Wissenschaft, welches Gebiet des äussern oder inneren Lebens sie zum Objekt habe, wird auch die Glaubenswissenschaft ein Prinzip aufstellen, aus welchem sie das Einzelne alles entwickelt. Diess ist's ja, was das Wissen erst zur Wissenschaft macht, wenn das einzelne Gegebene in organischen Zusammenhang gebracht, wenn es begriffen wird als Glied des lebendigen Organismus, dessen Seele das beherrschende Prinzip, der Begriff der Sache selbst ist, wenn also das Einzelne aus seinem Prinzip durch reproducirendes Denken deducirt wird. Und wie nun im reellen Organissmus ein Verhältniss des wechselseitigen Sichbedingens stattfindet zwischen der Einheit der Seele und der Vielheit ihrer einzelnen Werkzeuge, so auch im ideellen Organismus der Wissenschaft. Die Erkenntniss des Prinzips und das Wissen und Verstehen aller einzelnen Erscheinungen bedingen sich gegenseitig, ebendaher ist keins ohne das andere zu vollenden und das Maas des Einen ist immer zugleich der Massstab für die Richtigkeit und Vollständigkeit des Andern. Wenden wir diese allgemeinen Bemerkungen auf die Glaubenswissenschaft an, so folgt, dass sie ihrer Aufgabe, das Wesen des Glaubens zu erkennen, nur dann ganz entspricht. wenn sie den Begriff desselben durch Induktion aus allen einzelnen Erscheinungen gewinnt und diese hinwiederum durch Deduktion aus jenem erklärt. Das eigene fromme Selbstbewusstsein muss hiebei für Jeden zwar Ausgangspunkt und Orientirungsmittel sein, aber von diesem engsten Kreis wird sich der Blick erweitern müssen auf den gesammten Umfang des religiösen Lebens der Menschheit, um vom äussersten Umkreis der Religionsgeschichte durch den engern Kreis der christlichen und noch specieller der protestantischen Geschichte zuletzt wieder beim Ausgangspunkt anzulangen, bei der Innerlichkeit des eigenen frommen Gemüths, das jetzt nicht mehr isolirt dasteht, sondern seines Zusammenhangs und seiner Einheit mit dem geschichtlichen Christenthum aller Zeiten inne geworden ist, ja das Christenthum selbst als die Vollendung alles religiösen Lebens der Menschheit erkannt hat. Dass bei dieser Vermittlung des subjektiven frommen Bewusstseins mit der geschichtlichen

Digitized by Google

Welt der Frömmigkeit die Schriften des Neuen Testamentes und die Bekenntnissschriften des Protestantismus eine hervorragende Bedeutung haben müssen, als Urkunden und Produkte der bedeutungsvollsten und an schöpferischer Originalität reichsten Geschichtsepochen, diess versteht sich von selbst; in gewissem Sinn können diese beiden geradezu als die eigentlichen Vertreter des objektiven Christenthums gelten. Aber dennoch kann auch ihnen eine exklusive und unbedingte Autorität nicht zukommen, denn auch sie sind ja doch nur einzelne Erscheinungsformen, in welchen das Prinzip zwar einen besonders kräftigen, aber darum doch nicht einen absoluten Ausdruck gefunden hat; das Prinzip eben als geistiges und absolut wahres, muss über jede Erscheinungsform als endlich beschränkte übergreifen: der religiöse Geist darf sich an keine geschichtliche Erscheinung weggeben und binden, als wäre sie eine unbedingte höchste Autorität, sondern er muss seine ewige Lebenskraft gerade auch darin bethätigen, dass er das Recht der Lebendigen gegenüber aller und jeder Vergangenheit stets wieder geltend macht. Es ist ja auch an sich klar, dass gerade jene Epochen von besonderer schöpferischer Originalität auf dem Gebiete der lebendigen Frömmigkeit am wenigsten Beruf und Fähigkeit hatten, für ihr mächtig pulsirendes Glaubensleben auch die angemessenste theoretische Form zu finden; ihr ganzes Interesse gieng auf im Glaubensleben; dieses für Andere so zum Ausdruck zu bringen, dass diese das gleiche neue Leben in sich angeregt fühlen, darum allein handelte es sich; in welcher Form, durch welche Darstellungsmittel diess erreicht würde, war dagegen völlige Nebensache; ja eine wissenschaftliche d. h. objektiv-wahre Darstellung wäre, wenn je auch möglich, sogar geradezu zweckwidrig gewesen, da sie kein Verständniss gefunden und jedenfalls nicht unmittelbar anregend gewirkt hätte. So wurde denn in solchen Zeiten sehr natürlicher Weise als Darstellungsmittel immer verwendet, was gerade an allgemein verständlichem Material in der Zeit vorhanden war und dem Darsteller selbst individuell am nächsten lag; alttestamentliches Prophetenwort und volksthümliche Lehrweise in Sentenzenform, jüdische Schultheologie und alexandrinische Religionsphilosophie, weiterhin Plato und Aristoteles wurden

Digitized by Google

Mittel zur Darstellung des Glaubens auf seiner jeweiligen Stufe der Entwicklung und Selbsterkenntniss; ebenso wieder in der Reformationszeit kleidete sich der in sich vertiefte Glaube in die mannigfaltigen von der ganzen vorangehenden Geschichte dargebotenen Formen: in Bibelsprache und Symbolsprache, in die Sprache der Kirchenväter, der Scholastiker und der Mystiker. Schon diese Mannigfaltigkeit der Formen macht es von selbst rein unmöglich, in ihnen den vollendeten Ausdruck des Glaubens, die schlechthin bindende Autorität zu erkennen; jeder Versuch einer biblischen oder einer allgemein kirchlichen Dogmatik würde diess ergeben. Darum liegt hierin ein neuer faktischer Beweis dafür, dass keinerlei Glaubensvorstellungen, und wären sie auch biblische oder reformatorische, mit dem Glauben selbst zu verwechseln, dass sie alle nicht mehr als (zeitweise mustergültige und immer brauchbare) Symbole des Glaubens sind. In diesem, durch die Natur der Sache selbst gebotenen Sinne aufgefasst, steht das objektiv-geschichtliche Christenthum so wenig in einem Gegensatz zum subjektiven christlichen Bewusstsein, dass es sich vielmehr mit diesem aufs beste, als seine Ergänzung und Erfüllung, zusammenschliesst; es ist ein und derselbe Geist, der in verschiedenen Zeiten in verschiedenen Zungen geredet hat. Diesen Geist nach seinem Wesen zu erkennen und in seinen mannigfaltigen Erscheinungen nachzuweisen, ist die Aufgabe der Glaubenswissenschaft, insofern sie Wissenschaft vom frommen Selbstbewusstsein ist. — Allein mit dieser Erforschung des religiösen Geistes aus seinen subjektiv-psychologischen und objektiv-geschichtlichen Erscheinungen hat sie ihre Aufgabe noch nicht definitiv gelöst. Der religiöse Geist des Menschen weist von selbst über sich hinaus auf Gott, indem er ja eben die Bethätigung des endlichen Geistes in Beziehung auf den unendlichen Geist darstellt. Er ist also so lange nicht nach seinem letzten Grund und Wesen erkannt, als er nur für sich aufgefasst, nicht zum höchsten Prinzip der Welt in Beziehung gesetzt ist. Hiemit tritt aber die Glaubenswissenschaft nothwendig ein in die Sphäre des allgemeinen und höchsten Wissens, der Philosophie; denn auch diese hat es ja wesentlich mit der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zu thun. Hier, aber auch nur hier,

Digitized by Google

sind nun Konflikte immer möglich und werden immer noch vorkommen, so lange die Philosophie im Werden begriffen, unfertig und lückenhaft ist; denn so lange ist auch immer die Gefahr vorhanden, dass sie das höchste Prinzip des Seins so einseitig, oder auch so abstrakt fasse, dass das Interesse der Frömmigkeit dabei verkürzt würde, ja dass die Frömmigkeit als Erfahrungsthatsache selbst zur unerklärlichen Illusion würde. Gegen solche philosophische Einseitigkeiten wird die Glaubenswissenschaft jederzeit reagiren und die aus dem rechtverstandenen Glaubensinteresse entsprungenen Einwürfe werden der Philosophie inallweg massgebend sein müssen; sie wird darin ein wohlthätiges Korrektiv sehen gegen die Gefahr, die ihr selbst bei ihrer allumfassenden Aufgabe nahe liegt: die Wahrheit in der unbestimmten und eben damit gehaltlosen Allgemeinheit zu suchen. Umgekehrt aber auch wieder muss die Philosophie ein Korrektiv bilden gegen die der Glaubenswissenschaft nahe liegende Gefahr, in unreinem Glaubensinteresse das höchste Princip zu verendlichen und in die Willkührlichkeit und Wandelbarkeit menschlichen Thuns und Erleidens herabzuziehen. Hiegegen wird überall die Philosophie Einsprache thun, indem sie die Idee des Ewigen und Unendlichen in ihrer Reinheit schützt und jedem Wissen als Ideal vorhält. Damit dient die Philosophie, als die Wissenschaft der Wissenschaften, zugleich als Schiedsrichterin bei Grenzstreitigkeiten zwischen der Glaubenswissenschaft und andern Einzelwissenschaften z. B. Naturwissenschaft. An sich betrachtet zwar, sofern beide sich streng in ihrer Sphäre hielten, könnten hier Konflikte gar nicht entstehen; wo sollte denn eine Glaubenswissenschaft, die ihr Objekt in der Innerlichkeit des frommen Selbstbewusstseins hat, mit der Naturwissenschaft, die das ihrige in der Aeusserlichkeit der Erscheinungswelt hat, kollidiren können? Aber in Wirklichkeit halten sich eben beide häufig genug nicht in ihren Grenzen; die Glaubenswissenschaft zieht Fragen nach der empirischen Entstehungsart der Erde und ihrer Bewohner unbefugterweise in ihren Bereich und die Naturwissenschaft erlaubt sich aus ihren empirischen Resultaten unbefugte Schlüsse auf die nicht-erscheinende Welt des Uebersinnlichen zu machen. In solchen Fällen ist's Sache der Philosophie, beide Theile

Digitized by Google

in ihre Schranken zurückzuweisen und jedem den Bereich seines Gebiets und seiner Aufgabe scharf zu umgrenzen.

---

4. Kapitel.

Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit.

Auch die Frömmigkeit, sofern sie auf dem Grundtrieb des Menschen beruht, ist eine Willensbethätigung, aber nur eine innere, auf Gott gerichtete, denn der Grundtrieb geht nicht auf einzelnes Endliches, sondern auf das Unendliche. Die sittliche Praxis dagegen geht auf die äussere Welt und bewegt sich im Verhältniss des einzelnen Menschen zu andern Menschen oder zur Natur. So wesentlich diese beiden Richtungen zu unterscheiden sind, so wenig sind sie doch zu trennen. Denn wenn gleich die einzelnen Willensrichtungen sich unterscheiden von dem Grundwillen, so sind sie doch von ihm keineswegs emancipirt, so wenig als die einzelnen physischen Lebensfunktionen von der Einheit der Seele. Der Fromme, indem er sich selbst nach seinem individuellen Fürsichsein nur haben will in der Abhängigkeit von Gott, will eben damit die Totalität aller seiner einzelnen Lebensseiten und -Richtungen in Abhängigkeit von Gott stellen, will also namentlich seine Willensbethätigungen innerhalb der Welt oder sein sittliches Handeln dem Gesetz des göttlichen Willens unterwerfen; wo nicht, so würde entweder sein Wille sich überhaupt gar nicht nach aussen bethätigen — aber diess ist unmöglich, so lange er zur Welt in irgend welcher Beziehung steht; oder sein Wille würde sich in selbstischer, widergöttlicher Weise bethätigen und das wäre unfromm, die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott wäre damit nur noch eine imaginäre, faktisch widerrufene (Scheinheiligkeit).

Der im Wesen des Menschen begründete Zusammenhang von Frömmigkeit und Sittlichkeit bewährt sich auch in der Geschichte der Menschheit; und zwar ist hier die Einheit von beiden, je weiter wir zurückgehen, desto mehr eine unmittelbare, die Sittlichkeit noch nicht eine besondere Sphäre für sich, sondern noch durchaus eingeschlossen in die Frömmig-

Digitized by Google

keit. Die Kultushandlungen, die unmittelbarste Aeusserung der Frömmigkeit, sind zwar nicht direkt sittlicher Natur (sie wollen keinen sittlichen Zweck in der Welt zur Verwirklichung bringen, sondern sind rein nur symbolischer Bedeutung), wohl aber hängen mit ihnen die Anfänge alles sittlichen Lebens zusammen. Die religiöse Gemeinschaft des Kultus ist in sofern auch der Ursprung aller wirklich sittlichen Gemeinschaft, als nur mittelst der gemeinschaftlichen religiösen Feier die natürlichen Gemeinschaftsformen der Menschen eine höhere Weihe bekamen, wodurch sie über die Zufälligkeit bloss thierischer Vergesellschaftung erhoben und zum Ausdruck eines vernünftigen und freien Willens gemacht, d. h. aber eben versittlicht wurden. So knüpfte sich die sittliche Idee der Ehe und Familie (im Unterschied von der blossen sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft) von Anfang an an die häusliche Kultusfeier; der Hausherd, der Mittelpunkt des Familienlebens, war auch die älteste Kultusstätte und der Hausvater der älteste Priester; Hestia, Beschützerin des Herdfeuers und des Altarfeuers, ist Repräsentantin der sittlichen Gemeinschaft in Familie und Staat und zugleich Repräsentantin der religiösen Gemeinschaft im Kultus. Und wie die Familieneinheit, so war auch die Stammeseinheit religiös geweiht durch Kultusgemeinschaft; die gemeinschaftliche Opferstätte, an welcher der Stammesfürst (Patriarch) im Namen des Stammes das Opfer vollzog, war der Mittelpunkt der Volksgemeinde. Zeus heisst der Vater der Könige, weil ihre Macht von ihm eingesetzt d. h. religiösen Ursprungs ist; Zeus ist der Schirmherr aller staatlichen Handlungen, Beschützer der Verträge und des Rechtswesens; daher der uralte Brauch des Eides, welcher der natürlichste und deutlichste Ausdruck dafür ist, dass dem Menschen die sittliche Verbindlichkeit als ein Ausfluss der religiösen Gebundenheit erscheint. Was so in den ältesten Kultussymbolen ausgesprochen ist, das bestätigt sich in den geschichtlichen Religionen darin, dass die ältesten Religionsstifter zugleich auch die politischen und socialen Gesetzgeber waren. In den Gesetzgebungen Manu's, Zoroasters, Mosis laufen noch ungeschieden durcheinander religiöse Gebote, sowohl Glaubenssatzungen als Ceremonialvorschriften, und allgemein sittliche Gebote und national-politische Institutionen. Es war also das Verhältniss

Digitized by Google

von Sittlichkeit und Religion noch das der unmittelbaren, ununterschiedenen Einheit. Und anders konnte es nicht sein; dem Menschen konnte seine sittliche Verbindlichkeit gegenüber der menschlichen Gemeinschaft nicht anders zum Bewusstsein kommen, als zugleich mit der Gebundenheit an die übermenschliche Macht, durch welche er sein und der Andern Wohl gleichmässig bedingt glaubte; er konnte den Gattungsbegriff der Menscheit, in welchem die Sittengebote unmittelbar eingewickelt sind, noch nicht in seiner Abstraktheit fassen und als Willensmotiv in sich aufnehmen, sondern nur in seiner konkreten religiösen Färbung, als gemeinschaftliche Beziehung aller Einzelnen auf einen sie alle gleichmässig bedingenden und schützenden göttlichen Willen. Und gewiss war diess ein sehr richtiger und beachtenswerter Instinkt der Menchheit in der ältesten Vorzeit. Gleichwohl durfte es bei diesem unmittelbaren Verhältniss von Religion und Sittlichkeit nicht bleiben. Diese unmittelbar religiöse Sittlichkeit hat zwar ihr formales Prinzip im göttlichen Willen, aber es fehlt ihr das eigene materiale Prinzip, aus welchem sie sich entwickeln und nach dem sie sich gestalten könnte — ein Prinzip, welches nirgends anderswo als in der eigenen menschlichen Natur und Anlage zu finden ist. Unter diesem Mangel muss nun aber die Sittlichkeit unvermeidlich Noth leiden; und zwar in doppelter Weise; sie wird in Ermangelung eines bestimmten Materialprinzips, aus welchem sich ihr eigenthümliches Gebiet mit Bestimmtheit ergeben würde, die Grenzen ihres Gebietes theils zu weit, theis zu eng ziehen. Zu weit ist diese unmittelbar religiöse Sittlichkeit, sofern sie in ihren Bereich eine Menge von Handlungen hereinzieht, die, an sich betrachtet, durchaus ohne sittliche Bedeutung sind, hier aber willkührlich zu sittlicher Bedeutung erhoben werden, indem sie zu religiös pflichtmässigen Handlungen, gleichsam zu erweiterten Kultushandlungen, gestempelt werden. Als Beispiel dafür kann die ganze jüdische Ceremonialgesetzgebung dienen, ebenso die kirchlichen Werke des Katholicismus, sowohl die negativ-ascetischen als die positiv-praktischen (Wallfahren Schenkungen und Almosen u. dgl.). Andererseits ist aber diese Sittlichkeit auch wieder zu eng: sie lässt eine Menge menschlicher Lebensverhältnisse als profan ausserhalb ihres

Digitized by Google

Bereichs, erklärt sie für indifferent, die Betheiligung daran höchstens für sittlich zulässig, nicht für sittlich werthvoll und pflichtmässig, kurz sie vermag nicht, das ganze sittliche Menschenleben zu umspannen und zu durchdringen. Beispiele dafür bietet das katholische Mönchthum und theilweise der protestantische Pietismus mit seiner Abneigung gegen die „Welt" d. h. gegen die verschiedenen Sphären sittlicher Thätigkeit im Staatsleben, im bürgerlichen und geschäftlichen Verkehr, in der Wissenschaft und Kunst. Aber auch noch aus einem andern Grund ist diese Sittlichkeit zu eng. Weil sie auf dem Glauben beruht, so theilt sie auch den Partikularismus, der dem Glauben innerhalb einer positiven Religionsgemeinschaft anhängt, so lange als er nicht zur wahren geistigen Freiheit und damit schrankenlosen Universalität gereinigt ist, womit er aber zugleich aufhören würde, dogmatischer d. h. kirchlich-konfessioneller Glaube zu sein. Es wird sich also auch da, wo sittliche Verpflichtungen aus dem Glauben in diesem Sinn abgeleitet, wo die Liebe als Frucht des Glaubens auf die Religion gebaut wird, diese Liebe doch wieder an die Bedingung der Religionsgemeinschaft knüpfen und also innerhalb ihrer Schranken sich beschränken. Ja mit den schönsten Vorschriften der Liebe gegen die Glaubensbrüder können sich Grundsätze der unsittlichsten Intoleranz und Lieblosigkeit gegen Ungläubige oder Andersgläubige verbinden. Dieser Grundmangel, der einer unmittelbar religiösen Sittlichkeit anhaftet, lässt sich durch alle Zeiten der Religionsgeschichte herab verfolgen. Im Heidenthum zeigt er sich im egoistischen Glauben der einzelnen Völker an ihr Autochthonenthum, im Hass und in der Verachtung gegen Fremde als Barbaren, in der ganzen Unsitte der Sklaverei; wie die heidnischen Religionen national waren, so konnte aus ihnen auch höchstens eine nationale, nicht aber eine universale, wahrhaft humane Sittlichkeit erwachsen. Aber auch das Judenthum stand von Anfang auf dem Boden der partikularistischen Sittlichkeit und erst allmählich im Verlauf des Prophetismus brach sich das humane Bewusstsein durch, dass auch die Heiden zur Gleichberechtigung mit Israel berufen seien und dereinst dazu gelangen sollen. Das Christenthum ist zwar seiner Idee und seinem Wesen nach durchaus universalistisch, aber in

Digitized by Google

seiner dogmatisch-kirchlichen Form theilt es den Partikularismus und damit auch die beschränkte Sittlichkeit aller positiven Religionsgemeinschaften; der dogmatische Glaube wurde in der christlichen Geschichte nur zu oft nicht Quell der Liebe sondern des Hasses, des unsittlichsten Fanatismus. Und noch heut zu Tage, wo man keine Scheiterhaufen mehr errichtet, herrscht in Kreisen exklusiver Frömmigkeit gegen Andersgläubige d. h. gegen Alle, die nicht auf die Formeln dieser Parteirichtung schwören wollen und können, eine Gesinnung, deren Sittlichkeit so zweifelhaften Charakters ist, dass sie sogar von Seiten der specifisch Unglaubigen und Irreligiösen oft genug beschämt wird.

Gegen eine solche beschränkte und unreine Sittlichkeit, beziehungsweise gegen eine solche Unsittlichkeit, reagirt nun das natürliche sittliche Bewusstsein, sobald es zu einiger Selbständigkeit herangereift ist, ebenso wie das selbständig gewordene Denken gegen die beschränkte Wahrheit, resp. Unwahrheit, der Glaubensvorstellung reagirt. Bei Griechen und Römern finden wir die Emancipation der Sittlichkeit von der Religion im Stoicismus, dessen Bedeutung eben darin lag, dass er den Menschen als sittliches Subjekt auf sich selber stellte und von aller Abhängigkeit von einer jenseitigen Macht lostrennte. Es war aber auch seine Sittlichkeit eine durchaus abstrakte, formale, inhaltsleere, höchstens dazu fähig, in Zeiten allgemeinen Zerfalls einzelnen Individuen eine Stütze zu gewähren, nicht aber, ein sittliches Gemeinwesen zu bilden oder das sittliche Leben in grösserem Umfang neu zu beleben. Im Judenthum sehen wir die Reaktion zwar schon zum Theil in der Zeit des Prophetismus auftauchen*), die grossartigste Reaktion aber gegen die unwahre und beschränkte Sittlichkeit des jüdischen Gesetzthums war erst das Christenthum, wie es in der Person und Lehre Jesu und seines Apostels Paulus zur Erscheinung kam. Die Konflikte Jesu mit den Pharisäern drehten sich ja meistens eben um diesen Punkt (cf. Berg-

*) „Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dirs sonst gern geben und Brandopfer gefallen dir nicht; die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängstetes und zerschlagenes Herz" Ps. 51, 18 f.

Digitized by Google

rede Mt. 5—7), um das ewige Recht der rein menschlichen Sittlichkeit gegen das Unrecht der durch das jüdische Dogma beschränkten und verunreinigten Sittlichkeit; und der Apostel Paulus setzte seine Lebensaufgabe in den Kampf für den christlichen Universalismus gegen den Partikularismus der jüdischen Prärogative. Als dann im Katholicismus auch das Christenthum wieder judaisirt worden war, als die kirchlichen Werke an die Stelle der allgemein menschlichen Sittlichkeit gesetzt, und die beiden Hauptformen sittlicher Gemeinschaft durch Dogma und Kirche in Hintergrund gedrängt waren — die Ehe durch die Lehre von der höheren Heiligkeit des ehelosen Standes und der Staat durch die Bevormundung seitens der Kirche: da war es der Protestantismus, der die Sittlichkeit wieder zu der ihr gebührenden Selbständigkeit erhob; der Staat wurde von der theokratischen Bevormundung emancipirt und für eine selbständige sittliche Lebenssphäre mit eigenthümlicher göttlicher Mission erklärt; die Ehe sollte nicht mehr das Untergeordnete im Vergleich zur Ehelosigkeit sein, sondern einen eigenen sittlichen Werth haben; überhaupt sollte es keine opera supererogativa mehr geben, keine Handlungen, die einen besondern religiösen Werth hätten ausserhalb der allgemein sittlichen Lebenssphäre, ausserhalb der natürlichen Berufs- und Menschheitspflichten. Damit war, was im Wesen des Christenthums liegt, im Prinzip anerkannt: dass die Sittlichkeit eine besondere, von der Religion unterschiedene, aber nicht geschiedene Lebenssphäre bildet. Seinen prägnantesten Ausdruck fand dieses Verhältniss von Sittlichkeit und Religion in der urprotestantischen Lehre vom Verhältniss des Glaubens zu den Werken, der Rechtfertigung zu der Heiligung, die beide ebensowenig zu vermischen als zu trennen sind. — Als aber der Protestantismus seinem lebendigen Glaubensprinzip in der Erstarrung des Orthodoxismus wieder untreu wurde, da übertrieb der Rationalismus die ächt protestantische Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit bis zur Scheidung beider, ja bis zur Aufhebung der Religion in der religionslosen Sittlichkeit. Der Kantische Moralismus ist in der Neuzeit dasselbe, was gegenüber der griechisch-römischen Religion der Stoicismus gewesen war: die Lossagung des

Digitized by Google

sittlichen Geistes von seinem religiösen Grund. Allein Kant selber konnte mit dieser Lossagung nicht vollen Ernst machen und als Fichte die Konsequenz zog, zeigte sichs bald, dass die sich selbst verstehende Sittlichkeit wieder auf die Religion als auf ihren festen Grund und Boden zurückkommen muss. Der religionslose Moralismus will den sittlichen Menschengeist auf sich selber allein stellen, in Wahrheit stellt er ihn damit in die Luft, entzieht ihm den festen Grund und Boden unter den Füssen, die Begründung in einem absoluten Prinzip. Worin soll denn nun eigentlich der Grund der Verpflichtung gegen das Moralgesetz liegen? etwa im menschlichen Gattungswesen? aber die Gattung existirt ja nirgends als eben nur in den einzelnen Individuen, ausserhalb dieser ist sie eine leere Abstraktion, die sonach nie die Macht über das einzelne Individuum und die höhere Autorität sein kann, welcher es zukäme, dem Individuum Gesetze vorzuschreiben. Die Vielheit der Individuen aber, die Gesellschaft, in welcher die Gattung allein ihre Wirklichkeit hat, kann auch nicht Prinzip eines absoluten Sittengesetzes sein, sondern höchstens eines Nützlichkeitsgesetzes; der Einzelne wird in seinem Verhältniss zu Andern sich besser befinden, wenn er seinen unbeschränkten Egoismus mässigt, wenn er wenigstens in der Anwendung auf die Wirklichkeit soweit Anderer Wünsche berücksichtigt, als er von diesen wünschen muss, dass sie auch die seinigen berücksichtigen; insofern wird das Zusammensein der Individuen in der Gesellschaft allerdings wohl einen auf das gemeinsame Motiv des Eigennutzes basirten Rechtszustand zu schaffen im Stande sein, mehr aber auch nicht. Und dass diess noch nicht Sittlichkeit ist, hat Kant selbst klar genug gezeigt; eine auf das Motiv des Eigennutzes basirte Verpflichtung ist immer nur eine bedingte und lässt vollkommen die Freiheit, den Eigennutz auch einmal auf entgegengesetztem Wege besser zu befriedigen, durch Ueberhebung über die Rechte der Gesellschaft schneller zum Ziele zu gelangen als durch Unterwerfung unter dieselbigen. So gieng ja auch geschichtlich aus dem durchgeführten subjektiven Idealismus Kant's und Fichte's die Romantik hervor mit ihrer Ironie, in welcher das selbstbewusste Individuum alle Allgemeinheit als überwun-

Digitized by Google

denen Standpunkt betrachtet und nichts mehr gelten lässt als sich selbst in der ganzen Nichtigkeit seiner jeweiligen Einfälle und Launen; und so gieng aus dem Anthropologismus Feuerbach's der nackte Egoismus hervor, der auch Menschenliebe noch für eine letzte Schwärmerei erklärt und nur die Selbstliebe als vernünftig gelten lässt. Das sind gewiss keine zufälligen Erscheinungen, sondern sie beweisen, dass es wirklich in der Konsequenz der autonomen Sittlichkeit liegt, weil sie keinen Boden unter den Füssen hat, in ihr Gegentheil zurückzufallen. Nur wo der Mensch seine sittliche Verpflichtung erkennt als Abhängigkeit von einem Willen, von dem er in seinem ganzen Dasein bedingt ist, von einem über dem Einzelnen nicht nur, sondern auch über der Summe aller Einzelnen, über der Gesellschaft, stehenden absoluten Willen Gottes, nur dann ist ihm diese Verpflichtung eine absolute, unbedingte. Und mit dem absoluten Prinzip fehlt der religionslosen Sittlichkeit zugleich auch das Ziel; die Gewissheit, ja die Möglichkeit der Erreichung desselben ist zweifelhaft. Denn das Ziel ist ja gar nicht, wie die stoische Moral meint, nur die innerliche Tugendhaftigkeit des Einzelnen, sondern die Herrschaft des Guten in der Welt überhaupt; diese aber hängt ab von den geselligen und natürlichen Verhältnissen und Mächten, über welche kein Einzelner und auch keine Association von Einzelnen jemals die unbedingte Macht hat. Namentlich ist die Natur eine für das empirische Subjekt stets unüberwundene Schranke, die eine vollkommene Realisirung des Guten geradezu als Unmöglichkeit erscheinen lässt, sofern man nicht über der Menschenwelt eine höhere Macht anerkennt, in welcher allein die Garantie liegen kann für die Möglichkeit und einstige Wirklichkeit der Realisirung der uns gestellten sittlichen Aufgaben. Dass aber diese Ungewissheit wegen des Ziels, beziehungsweise diese Gewissheit der Unerreichbarkeit desselben auf die religionslose Sittlichkeit selber wieder lähmend zurückwirken muss, wofern sie auch ihre absolute Verpflichtung anerkennen würde, diess liegt auf der Hand; es bleibt da nur eine stumme Resignation übrig, welche mit praktischem Quietismus und Indifferentismus gegen die Uebel der Wirklichkeit sich sehr nahe berührt; im Kampfe des wirklichen

Digitized by Google

Lebens erlahmt die religionslose Sittlichkeit, sie entbehrt der nachhaltigen Kraft des duldenden und hoffenden Ausharrens (man denke an die stoische Selbstmordspraxis!); denn diese Kraft liegt eben nur in der Religion, welche den Menschen über die Welt erhebt, indem sie ihn unter den überweltlichen Gott beugt. Je mehr aber die sittliche Energie erlahmt, desto tiefer wird auch — vielleicht ganz unwillkührlich — das sittliche Ideal herabgedrückt; weil das Höchste doch unerreichbar bleibt, so glaubt man sich begnügen zu dürfen mit dem relativ-Guten; und hat man damit einmal einen sichern Massstab verloren, so sinkt der Idealismus der autonomen Sittlichkeit immer tiefer herab, bis er zuletzt angekommen ist auf dem Standpunkt des ordinärsten utilitaristischen Realismus, der philiströsen Selbstzufriedenheit, der unsittlichen Laxheit. Gegen solche ideallose Gemeinheit und träge Selbstgerechtigkeit bildet erfahrungsgemäss die Religion das stärkste Gegengewicht; indem sie immer wieder auf die absolute Verpflichtung zum absolut Guten hinweist, erhebt sie ebensosehr das Streben des Menschen zur idealsten Höhe, als sie ihm die ernsteste Selbstprüfung im Lichte des Ideals nahelegt und dadurch seine Selbstschätzung in nüchterner Bescheidenheit, sein Selbstgefühl in anspruchsloser Demuth erhält. Doch nicht nur die zähe, beharrliche Kraft, nicht nur der heilige, tiefe Ernst erwächst der Sittlichkeit aus der Religion, sondern nicht minder auch die Milde und Weichheit, die zur sittlichen Schönheit so wesentlich gehört. Die religionslose Sittlichkeit wird, je ernster sie ist, desto spröder, härter, rigoroser sein; dem autonomen sittlichen Subjekt, das sich in sich selber verfiestgt, aus sich selber seine Kraft und sein Gesetz nimmt, pflegt es an jener Milde zu fehlen, welche Allen Alles sein und die Schwachheit der Schwachen tragen kann, an jener Geduld, welche das Gute nicht mit einemmale fertig haben will, sondern warten kann, bis es gewachsen sein wird von Innen heraus, kurz an der Liebe, in welcher sich Kraft und Milde zur vollendeten sittlichen Schönheit vermählen. Diese Liebe aber kommt nur aus dem Glauben. Der endliche Wille muss erst aus seiner eigenen Beschränktheit herausgetreten sein, über seine eigene Niedrigkeit sich erhoben und in gehorsamer Liebe an den unend-

Digitized by Google

lichen Willen sich hingegeben haben, damit er auch in sich selber wahrhaft unendlich werde und wahrhaft frei von aller Selbstsucht, sowohl von der groben des Eudämonismus als auch nicht minder von der feinen der Selbstgerechtigkeit und des Tugendstolzes. So nur kann er dann auch in seinem Handeln wahrhaft unendliche Zwecke verfolgen, die Realisirung des unbedingt und allgemein Guten, des höchsten Gutes. Welches nun aber im Einzelnen diese Zwecke seien, durch welche Thätigkeit im Einzelnen das höchste Gut zu erreichen, der unendliche Wille des Guten zu realisiren sei, das folgt allerdings aus der Religion als solcher nicht, weil sie es mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott und nicht mit dem zur Welt zu thun hat. Hier also muss das sittliche Materialprinzip zu seinem selbständigen Rechte kommen: die Verwirklichung der menschlichen Anlagen im Einzelnen und Ganzen; hieraus allein können die einzelnen sittlichen Güter, Tugenden und pflichtmässigen Handlungen abgeleitet werden. Insofern kommt nun allerdings der Sittlichkeit Autonomie zu, denn ihre Gesetze hat sie nicht von aussen durch willkührliche Satzungen zu empfangen, sondern sie entnimmt dieselben aus der eigensten Natur des Menschen selber. Allein diese Autonomie schliesst jene Theonomie keineswegs aus, sondern vielmehr erst recht ein; denn es ist klar, dass das Sittliche um so voller, tiefer und reiner gefasst wird, je höher man die menschliche Natur stellt; höher aber kann man sie nicht stellen, als indem man ihr Prinzip und Ziel in Gott selbst findet. Ist die Menschen-Natur eine gottebenbildliche, so ist die Verwirklichung der menschlichen Anlage identisch mit der Erfüllung des göttlichen Willens und die vollendete menschliche Gemeinschaft ist dann zugleich das vollendete Reich Gottes. So hat also die Sittlichkeit einerseits ihr Materialprinzip, aus welchem die Einzelheiten alle zu entwickeln sind, in der menschlichen Natur an und für sich und bildet insofern eine von der Religion unterschiedene selbständige Lebenssphäre; andererseits aber findet sie ihr vollkomenes Formalprinzip, den absoluten Verpflichtungsgrund und die absolute Garantie der Erreichbarkeit ihrer höchsten Zwecke, nur in der frommen Beziehung auf Gott, bedarf also der Religion zu ihrer nothwendigen Voraussetzung,

Digitized by Google

in welcher ihre Kraft wurzelt und in welcher sie stets von Neuem sich das Gewissen schärfen und reinigen lassen muss.

Wenn hiernach die Sittlichkeit von der Religion abhängig ist und sich immer an dieser korrigiren muss, so übt sie andererseits auch wieder eine ganz wesentliche Rückwirkung auf die Religion aus, welche für diese nicht weniger wichtig ja nöthig ist. Da die Religion vom Seligkeitsinteresse beherrscht ist, so liegt ihr die Gefahr nahe, dass die leidendliche Abhängigkeit einseitig das Uebergewicht bekomme und dagegen die Selbstheit, wenn auch nicht als Selbstgenuss so doch als Selbstthätigkeit und Selbständigkeit, verkürzt werde. Diess findet z. B. in der quietistischen Mystik statt, wo der Mensch sich ganz in Gott versenken will, nicht eigentlich um in Gott unterzugehen (wie man wohl oft von solchen Seiten hört), sondern um im Gottesgenuss träge zu schwelgen. Hiegegen reagirt nun eben das sittliche Bewusstsein, indem es den Menschen von der Ruhe des Gottesgenusses, die wohl als feiertägliche Ausnahme, nicht aber als permanente Abspannung des Geistes zulässig ist, zurückruft zum Kampf und zur Arbeit an der sittlichen Weltgestaltung. Oder es kann auch in anderer Art die Abhängigkeit zu einer falschen werden, z. B. dadurch, dass die Seligkeit abhängig gemacht wird statt von dem wahren Herzensglauben, jenem freien Akt der Hingabe des eigenen Selbsts an Gott, vielmehr von einem herzlosen Kopfglauben, dem Fürwahrhalten und Nachsprechen gewisser Lehren, oder vom Vollziehen und Theilnehmen an gewissen äussern Werken, z. B. Sakramenten, die rein an und für sich selbst, als geistloser äusserer Vorgang, dem Menschen das Heil anthun sollen. Gegen solche Afterfrömmigkeit wird nun zwar auch das gesunde religiöse Gemüth reagiren; doch wird das Falsche daran dem frommen Gemüth, das bei einem unbestimmten Abhängigkeitsgefühl sich zu befriedigen vermag, leichter entgehen, als dem sittlichen Bewusstsein, das ganz vom Freiheitsgefühl getragen wird; das freie, selbstbewusste Subjekt kann ja nichts mit sich vorgehen und auf sich einwirken lassen, ohne dass es selbst als frei wollendes dabei wäre; jede andere Einwirkung würde sein Wesen als freie Persönlichkeit vernichten; es kann also auch die Seligkeit nicht wollen

Digitized by Google

sich anthun lassen, es muss gegen jede solche Zumuthung sich sträuben, jedes solches Anerbieten als Wahn zurückweisen. Endlich liegt aber überhaupt in jenem Grundzug der Frömmigkeit, wornach sie sich immer in einer Gemeinschaft verwirklicht, die Gefahr, dass die Abhängigkeit von Gott veräusserlicht werde zur Abhängigkeit von der menschlichen Religionsgemeinde, ihren leitenden Organen und Mitteln, also von der Kirche und kirchlichen Hierarchie und kirchlichen Satzungen und Gebräuchen. Da wird dann der Glaube aus einer That der höchsten sittlichen Energie zu einer unsittlichen Knechtschaft unter fremde Autorität; das eigenste Selbst des Menschen, sein innerstes Wahrheits- und Sittlichkeitsbewusstsein (Vernunft und Gewissen) werden lahm gelegt, der Mensch wird sich selbst, seinem besseren gottebenbildlichen Selbst entfremdet, statt dass er in der wahren Frömmigkeit sein Selbst in Gott finden und verwirklichen würde. Diese Verkehrung der Religion in hierarchischen Despotismus findet ihren mächtigsten Gegner immer am sittlichen Bewusstsein, lange noch, ehe das Denken gegen die Unnatur des Dogmas sich erhebt, erhebt sich jederzeit in der Geschichte das Gewissen, das sittliche Selbstbewusstsein gegen die Unnatur der Satzung, gegen Werkheiligkeit und Gewissenseinschläferung; und wo immer eine höhere Religionsstufe zum Durchbruch kommt, da geschieht es immer im innigsten Zusammenhang mit einer sittlichen Reaktion gegen die mit unreiner Frömmigkeit verbundene Unsittlichkeit (man denke an den hebräischen Prophetismus, an das Christenthum gegenüber Judenthum, an den Protestantismus gegenüber mittelalterlicher Kirche; auch an den Buddhismus gegenüber Brahmanismus). Wie also die Sittlichkeit der Religion bedarf als ihrer feststehenden Voraussetzung, so auch bedarf die Religion der Sittlichkeit als ihres stetigen Korrektivs, um daran von aller Einseitigkeit sich zu reinigen, aus aller Unfreiheit und mit der Unfreiheit verknüpften Stagnation sich immer wieder zu freier und lebendiger Geistigkeit zu erheben.

Digitized by Google

3. Abschnitt:
Die Gemeinschaft der Frömmigkeit.

5. Kapitel.
Die Entstehung der frommen Gemeinschaft.

Wie die Entstehung der frommen Gemeinschaft gedacht werde, hängt natürlich ab vom Begriff der Frömmigkeit selbst. Wo man in dieser nur ein unselbständiges Anhängsel der Moral erblickt, da kann auch die Bildung einer Religionsgemeinde nur als Akt der Willkühr, der klugen Berechnung gedacht werden; ob dieser Berechnung gute d. h. sittlich löbliche, oder schlechte, selbstsüchtige Motive zu Grunde lagen, macht dabei für den Begriff selbst keinen Unterschied aus. Indem der Rationalismus die Religion mit der natürlichen Moralität dem Wesen nach identificirte, erhob sich ihm die Frage, woher denn jene unterscheidenden Eigenthümlichkeiten kommen, durch welche jede bestimmte Religion sowohl von der Moralität im Allgemeinen, als auch von den andern bestimmten Religionen sich unterscheidet? Er konnte darin nichts anderes sehen, als ein willkührlich Gemachtes, ein Produckt der Priesterlist, das im besten Fall als nützliches Vehikel zur Introduktion der reinen Moral-Religion oder Vernunftreligion seinen relativen Werth und seine geschichtliche Berechtigung hatte, das aber fast immer (ausserhalb des Christenthums sogar schlechhin ausnahmslos) nur im Dienste einer selbstsüchtigen Priesterkaste stand und somit rein werthlos, rein verwerflich war. Die wahre Religion kann auf diesem Standpunkt nur die eine immer und überall sich selbst gleiche Vernunftreligion moralischen Inhalts sein. Was also die bestimmten Religionen von besondern Eigenthümlichkeiten an sich haben, kann nur soweit Werth haben, als es für die Kundmachung jener einen reinen Religion nutzbar ist oder war; allein welches auch immer die einstige Nutzbarkeit dieses „statutarischen Glaubens“ (Kant) gewesen sein möge, jetzt jedenfalls, da die Welt aufgeklärt ist, können jene Elemente nur noch hemmend, als Hülle statt als Vehikel der natür-

Digitized by Google

lichen Vernunftreligion, wirken und sind somit in Abgang zu dekretiren. Diese durchaus ungeschichtliche Anschauungsweise fand ihren siegreichen Gegner in Schleiermacher. Die fünfte seiner „Reden" beschäftigt sich hauptsächlich mit der Nachweisung, wie verkehrt diese Bevorzugung der „natürlichen Religion" vor den bestimmten oder „positiven Religionen" sei, da ja die Religion, um zu existiren, nothwendig als bestimmte existiren müsse und nicht als Religion überhaupt. „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Verleugnung alles positiven und charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und jene leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet. Wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine: denn nur lose zusammenhängende Regungen verdienen den Namen nicht." Das, was Jene „natürliche Religion" nennen, ist ihm vielmehr eine dürftige Abstraktion aus allen einzelnen wirklichen und bestimmten Religionen, eine Abstraktion, die ohne alle Lebensfähigkeit ist. Zwar gibt es auch nach Schleiermacher eine allgemeine Religion, und zwar kommt sie vor überall wo nur irgend Religion ist; nehmlich die Gesammtheit aller möglichen Verhältnisse des Menschen zur Gottheit; allein diese ist zwar an sich immer und überall dieselbe, wird aber keineswegs von Allen und immer auf die gleiche Weise aufgefasst. „Schon weil wir Wo sind, gibt es unter diesen Verhältnissen des Menschen zum Ganzen ein näher und ein weiter, und durch diese Relation zu dem übrigen wird nothwendig jedes Gefühl Jedem im Leben ein anders bestimmtes; dann aber auch, weil wir Wer sind, ist in Jedem eine grössere Empfänglichkeit für gewisse religiöse Gefühle und Wahrnehmungen vor andern, und auch auf diese Weise ist jedes überall ein anderes. Da nun von jedem Verhältniss verschiedene Ansichten möglich sind, je nachdem es auf die übrigen bezogen wird, so muss sich die Religion in einer unendlichen Menge verschiedener Formen verwirklichen, deren jede durch das verschiedene Prinzip der Beziehung in ihr hinreichend bestimmt und in deren jeder dasselbe religiöse Element (das auch in den

Digitized by Google

andern allen vorkommt) auf eigenthümliche Weise modificirt ist d. h. welche sämmtlich wahre Individuen sind." Wie entsteht nun aber nach Schleiermacher eine solche individuell bestimmte Religion? „Nur dadurch kann sie zu Stande kommen, dass irgend eines von den grossen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen auf eine bestimmte Art (welche Art, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkühr erscheinen kann, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist) zum Mittelpunkt der gesammten Religion gemacht und alle übrigen auf dieses eine bezogen werden. Dadurch kommt sogleich ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; Alles bekommt feste Haltung, was vorher vieldentig und unbestimmt war, alle einzelnen Elemente erscheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der, welche jenem Mittelpunkte zugewendet ist, und alle Gefühle erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und in einander eingreifender. Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf Ein alle andern gleichsam vermittelndes oder in sich aufnehmendes Verhältniss zur Gottheit Alles gesehen und gefühlt wird, wo und wie sie sich auch bilde und welches immer dieses vorgezogene Verhältniss sei, ist eine eigene positive Religion." Da nun aber diese Verhältnisse zur Gottheit unzählige sind und jedes derselben zum Mittelpunkt, auf den die andern alle bezogen werden, gemacht werden kann, so ist klar, dass die bis jetzt bestehenden positiven Religionen von Schleiermacher keineswegs für die einzig möglichen erklärt werden dürfen. „Vielmehr mögen sich immerhin unzählige entwickeln von allen Punkten aus; und derjenige, der sich nicht in eine der schon vorhandenen schickt, der nicht — ich möchte sagen — im Stande gewesen wäre sie selbst zu machen, wenn er sie noch nicht gefunden hätte, der dürfte schon desshalb zu keiner von ihnen gehören, sondern eine neue in sich selbst hervorzubringen gehalten sein. Bleibt er allein damit und ohne Jünger: es schadet nicht; immer und überall gibt es Keime desjenigen, was noch zu keinem weiter ausgebreiteten Dasein gelangen kann: auf dieselbe Weise

Digitized by Google

existirt auch die Religion eines solchen und hat ebensogut eine bestimmte Gestalt und Organisation, ist ebensogut eine eigene positive Religion, als ob er die grösste Schule gestiftet hätte. Keine also der schon vorhandenen Religionen darf einen Menschen hindern, sich eine eigene Religion seiner Natur und seinem Sinn gemäss auszubilden; ob er in einer der vorhandenen wohnen oder eine eigene erbauen werde, das hängt lediglich davon ab, ob das nehmliche Verhältniss zum Weltall wie in jenen Religionen oder ein anderes nur ihm eigenthümliches sich in ihm als Grundgefühl und Mittelpunkt aller seiner religiösen Gefühle entwickeln werde." „Jedem, der den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen kann vom Ursprung seiner Religion, die als unmittelbare Einwirkung der Gottheit und Regung ihres Geistes erscheint, muss man auch dafür ansehen, dass er etwas Eigenes sein, dass etwas Besonderes mit ihm gesagt sein soll, denn so was geschieht im Reich der Religion nicht, um eine leere Wiederholung hervorzubringen." Es konnte nun aber doch Schleiermacher selber nicht entgehen, dass er mit diesen Bestimmungen über das Verhältniss des Einzelnen zur positiven Religion dem masslosesten Individualismus und Atomismus auf religiösem Gebiet Thür und Thor öffnen würde; und er sucht daher denselben doch nachträglich wieder einigermassen einzudämmen. Es sei, wird nun auch wieder gesagt, doch nie etwas Geringfügiges, nur Persönliches, dass sich eine neue Offenbarung bilde, sondern Grösseres und Gemeinschaftliches liege dabei zu Grunde; es wäre sogar krankhaft, sich von des grösseren Ganzen gemeinschaftlichem Leben auszuschliessen; von selbst vielmehr werde Jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion ist, auch irgendwo im Grossen so dargestellt finden oder selbst darstellen. „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe Thatsache in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch in ein Gemeinleben ein, also in irgend eine bestimmte Form der Religion." Und nur eben in dieser Gemeinschaftlichkeit hat der Einzelne die Gewährleistung der Natürlichkeit und

Digitized by Google

Wahrheit seines religiösen Gefühls; ohne dass ihm doch daraus ein Nachtheil für seine Eigenthümlichkeit erwachsen würde, da ja innerhalb der gemeinschaftlichen Sphäre unendlicher Spielraum noch bleibt für eigenthümliche Ausbildung des allgemeinen Typus. — So sucht also Schleiermacher die religiösen Individuen, von deren atomistischer Selbständigkeit er ausgieng, nachträglich doch wieder in allgemeinere Religionskreise einzuordnen oder zu solchen zusammenzuknüpfen. Allein das verknüpfende Band ist ein sehr loses: nicht etwa ein über die Einzelnen übergreifendes allgemeines und nothwendiges Prinzip, nicht eine der Freiheit der Einzelnen vorausgesetzte bindende und zusammenhaltende Macht fesselt die Individuen innerhalb eines Religionskreises, sondern die blosse Zufälligkeit des Sichangezogen- oder Sichabgestossenfühlens führt zusammen und trennt die einzelnen Subjekte; die religiöse Virtuosität eines Einzelnen zieht andere Einzelne an und bildet so eine Gemeinschaft, die so lange Bestand hat, als seine Anziehungskraft währt; fühlen sich die einzelnen Glieder mit der Zeit nicht mehr oder anderswo mehr angezogen, so geht wieder Alles auseinander; es ist, wie Hegel trefflich bemerkt, in einer solchen Religionsgemeinschaft nicht mehr Zusammenhalt, als in einem von Wind und Welle stets wieder anders gruppirten Sandhaufen. Das Schlimmste ist aber dabei noch diess: wo in dieser Art alle Unterschiede nur von individuellen Zufälligkeiten abhängen, da sind alle specifischen Werthunterschiede durchaus aufgehoben. Welches von den unzähligen Verhältnissen zur Gottheit zum Mittelpunkt der religiösen Gefühle gemacht werde, das „kann, wenn man auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkühr erscheinen". Also was die unterscheidende Eigenthümlichkeit einer bestimmten Religion ausmacht, das ist etwas der Idee der Religion Zufälliges, Gleichgültiges, entzieht sich also auch jeder bestimmten Werthschätzung, die ja nur nach der höheren oder niederern Angemessenheit an die Idee der Religion bemessen werden könnte. Ganz konsequent ist es daher von diesem Standpunkt aus, wenn Schleiermacher sagt: „Unmittelbar in der Religion ist Alles wahr, denn wie könnte es sonst geworden sein? auch Alles, was sich irgendwo religiös gestaltet, ist gut, denn es ge-

Digitized by Google

staltet sich ja nur, weil es ein höheres Leben ausspricht. Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht mit einer einzelnen Form sondern nur mit dem Inbegriff Aller zu befassen. Jeder muss sich daher bewusst sein, dass seine Religion nur ein Theil des Ganzen ist, dass es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös afficiren, Ansichten und Empfindungen gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und dass anderen Gestaltungen der Religion solche Wahrnehmungen und Gefühle angehören, für welche ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt." „Einem frommen Gemüth macht die Religion gerade Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selber, Alles was es fasst und was es nicht fasst, was im System seiner eigenen Gedanken liegt und mit seiner eigenthümlichen Handlungsweise übereinstimmt und was nicht; sie ist die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinsinnigkeit und aller Einseitigkeit." Schon recht, wenn nur nicht über solcher weitherzigen Duldsamkeit jeder positiven Religion gegenüber allen andern auch zugleich alle objektive Wahrheit einer jeden verloren gienge! Um den Preis ist denn doch diese Duldsamkeit zu theuer erkauft, wenn das Eigenthümliche einer jeden Religion im Verhältniss zur Idee der Religion etwas Zufälliges, also ansich betrachtet durchaus Werthloses ist! Und man beachte wohl, dass hiebei die geschichtliche Betrachtungsweise ebensosehr zu kurz kommt, wie im Rationalismus; denn Geschichte ist ja nur da, wo Fortschritt ist vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, wachsende Annäherung der Erscheinung an die Idee; diess hebt sich hier auf, wo jede Erscheinung gleich wahr und gut sein soll, wie die andere. — In Schleiermacher's Glaubenslehre (§. 6.) kann man eine gewisse Verbesserung dieser Mängel finden; es werden wenigstens die schroffsten Spitzen der Reden umgebogen; dem masslosen Atomismus der frommen Subjekte wird ein Gegengewicht gegeben in der bestimmten Begrenzung, welche die individuelle Anziehung findet an den natürlichen Bindegliedern der Familie und der Nation; innerhalb dieser natürlichen Gemeinschaftsformen ist ein bestimmter gemeinschaftlicher Typus religiösen Fühlens präformirt, daher wird hier die

Digitized by Google

Anziehung die stärkste, ausserhalb dieser Kreise nur eine verschwindend schwache sein. Und fürs andere ist die qualitative Gleichstellung der einzelnen Religionen hier dahin modificirt, dass denn doch zwischen den fetischistischen, polytheistischen und monotheistischen Religionen ein Stufenunterschied statuirt wird. Allein diess sind doch nur Artbestimmungen, die zur individuellen Definition keiner einzigen Religion ausreichen; wie denn das Christenthum sowohl das Prädikat der monotheistischen als das der teleologischen Form mit dem Judenthum gemein hat. Fragt es sich nun nach einer individuellen Bestimmung, so bleibt es doch dabei, was schon die „Reden" gesagt hatten, dass diess Individuelle nur in einem Zufälligen gefunden werden könne, nehmlich in der für die Idee der Religion zufälligen Thatsache, die einer bestimmten Religion den Ursprung gegeben habe; die centrale Bedeutung der Erlösung im Christenthum soll nach Schleiermacher solch' eine aus dem Begriff der Religion nicht abzuleitende, nur aus seinem äusserlich geschichtlichen Ursprung zu erklärende Zufälligkeit sein. Und hieran wird nichts geändert dadurch, dass Schleiermacher der religiösen Gemeinschaftsbildung, die sonst ins Unbestimmte und Unbegrenzte zerfliessen würde, ihre festen Grenzen absteckt innerhalb des Volksthums; denn fürs erste sind auch die Volksthümer im Verhältniss zur Idee der Religion blosse Aeusserlichkeiten und Zufälligkeiten, begründen also in keiner Weise einen begrifflichen Unterschied und Werthunterschied der einzelnen Religionen; fürs andere gilt ja in Wahrheit diese Begrenzung der bestimmten Religion innerhalb des Volksthums nur für die heidnischen Religionen, nicht auch für die 3 monotheistischen, am wenigsten jedenfalls für das durchaus universale Christenthum. — Worin denn nun eigentlich das bestimmte Wesen und Prinzip jeder einzelnen Religion liege, das ebensosehr für die individuelle Gefühlsweise ihrer einzelnen Bekenner das vorausgesetzte und zusammenhaltende Allgemeine bildet, wie im Verhältniss zu andern bestimmten Religionen die trennende Eigenthümlichkeit? diese Frage hat Schleiermacher in der That nicht beantwortet und auch wohl nicht beantworten können von seinem Religionsbegriff aus, da das schlechthin einfache Gottesbewusstsein die Man-

Digitized by Google

nigfaltigkeit der Erscheinung der Religion nicht zu erklären vermag.

Es lässt sich zum voraus erwarten, dass bei Hegel, dem überhaupt das Allgemeine das prius des Besondern ist, auch die Frage nach dem Prinzip der religiösen Gemeinschaft sich leichter löst. Die bestimmten Religionen sind nach Hegel *) besondere Momente des Begriffs Religion, aber Besonderungen, die sich dieser Begriff selbst gibt, zu denen er sich selbst bestimmt. Der Begriff der Religion ist nehmlich als Anlage im Geiste und macht die innerste Wahrheit desselben aus, aber der Geist muss dazu kommen, diese Wahrheit zu wissen, seine Anlage oder das was er an sich ist, wirklich zu machen durch seine eigene That. Und die Stufen, die er in diesem Realisirungsprozess der religiösen Anlage oder des Begriffs Religion durchlauft, diess sind eben die einzelnen bestimmten Religionen. Man kann daher von allen Religionen sagen, sie seien Religionen und entsprechen dem Begriff der Religion, denn sie müssen den Begriff enthalten, sonst wären sie ja gar nicht Religionen; aber zu gleicher Zeit, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht; sofern sie nur besondere Momente des Begriffs sind, ist er in ihnen noch nicht wahrhaft zur Erscheinung gekommen. Ebendaher ist aber derselbe Geist, der die einzelnen bestimmten Religionen als untergeordnete und inadäquate Erscheinungsformen seines Wesens gesetzt hat, auch wieder die Macht, über sie hinauszugehen; der Fortgang des Sichbestimmens des religiösen Geistes ist so zugleich ein fortgehendes Sichfreimachen von den beschränkten Bestimmtheiten. Das Höchste aber, das erreicht wird und werden kann, ist, dass die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewusstsein nicht vom Begriff unterschieden ist — diess ist die Idee, der vollkommen realisirte Begriff der Religion, die absolute Religion. — Hier liegt also der Entstehungsgrund für die einzelnen Religionen nicht wie bei Schleiermacher in einer äusserlichen Thatsache, sondern in der That der Selbstverwirklichung des religiösen Geistes selbst; und die das unter-

*) s. Religionsphilosophie, Einleitung z. 2ten Theil.

Digitized by Google

scheidende Wesen der einzelnen Religion konstituirende Besonderheit ist nicht etwas der Idee der Religion selbst Zufälliges und Gleichgültiges, sondern ist ein besonderer Moment im Begriff der Religion selbst, lässt sich also durch reproducirendes Denken aus diesem Begriff ableiten und — was die Hauptsache ist — lässt sich an diesem Begriff nach seinem relativen Werth beurtheilen. Insbesondere für die höchste Religion, für das Christenthum ist diess von grösster Bedeutung; bei Schleiermacher war dasselbe eine Besonderheit neben andern; sein absoluter Werth konnte nur postulirt, nicht gewusst werden; hier dagegen ist das Christenthum diejenige Bestimmtheit, welche mit dem Begriff selbst zusammenfällt, also nicht selbst wieder ein Besonderes und Beschränktes innerhalb des allgemeinen Begriffs der Religion, sondern das Dasein dieses Allgemeinen selbst; die Besonderheit hört hier auf, Schranke zu sein; es fällt also hier (aber auch nur hier) das Positive wieder zusammen mit dem Natürlichen und Allgemeinen. Das Christenthum als absolute Religion hat sonach die Schranke der Positivität überwunden; es stellt, je reiner es in sich selbst gefasst wird, desto gewisser nur die Wirklichkeit der natürlichen Religion oder der religiösen Anlage des Menschen dar. So gewiss also Schleiermacher darin gegen den Rationalismus Recht hatte, dass die natürliche Religion von vorneherein gar nichts Wirkliches sei und sein könne, sondern, um sich zu verwirklichen, zur bestimmten Religion werden müsse: so wenig hatte er doch Recht, wenn er meinte, dass die natürliche Religion überhaupt nie wirklich werden könne, dass das Allgemeine immer jenseits der bestimmten Wirklichkeit, der Begriff immer als unwirkliche Abstraktion hinter der Erscheinung bleiben müsse; was heisst denn diess anders, als dass jede wirkliche Religion als bestimmte auch begrenzt, dem Begriff unangemessen, also unvollkommen sei? Der Satz der Reden: „Jede wirkliche Religion ist vollkommen, wahr und gut, denn wie hätte sie sonst wirklich werden können?“ verwandelt sich hienach in den andern: Keine wirkliche Religion ist vollkommen, objektiv wahr und gut, denn damit wäre sie nicht mehr bestimmte, also nicht mehr wirkliche Religion! — Man kann nicht verkennen, dass in

Digitized by Google

dem alten Streit über positive und natürliche Religion erst Hegel das lösende Wort gesprochen hat. Der Rationalismus sagte: nur die natürliche Religion ist die wahre, die positiven Religionen sind als solche unwahr; Schleiermacher: nur die positiven Religionen sind die wahren (freilich nur subjektiv wahr!), die natürliche Religion ist eine unwahre, weil unwirkliche Abstraktion; Hegel endlich vermittelt beides in der Weise: die natürliche Religion (d. h. die religiöse Anlage des Menschen) ist die Wahrheit der positiven Religionen und die positiven Religionen sind die Wirklichkeit der natürlichen Religion, aber sie sind diess solange doch nur in relativer Weise, als nicht die Wirklichkeit mit der Wahrheit, die Erscheinung mit dem Begriff sich deckt, womit dann die natürliche Religion zur positiven geworden, die positive zugleich schlechthin die natürliche ist; das Aussereinander von Begriff und Erscheinung, welches beim Rationalismus und bei Schleiermacher die gemeinsame Prämisse für ihre entgegengesetzten Schlussfolgerungen gebildet hatte, ist bei Hegel nur der Ausgangspunkt, der sich mittelst des religiösen Prozesses selber zur Einheit von Begriff und Erscheinung, von Natürlichem und Positivem aufhebt. Hegel stimmt, was die vorchristlichen Religionen betrifft, einerseits mit Schleiermacher in dem Satze überein: dass sie wahre Religionen sind, weil sie den Begriff der Religion in sich tragen; andererseits aber auch mit dem Rationalismus in dem Satze: dass sie unwahre Religionen seien, weil sie den Begriff inadäquat darstellen; das vermittelnde Wort ist: sie sind relativ wahr, nehmlich als eine locale und temporäre Darstellung des religiösen Geistes. Was aber das Christenthum betrifft, so stimmt Hegel einerseits mit dem Rationalismus überein in dem Satz, dass es mit der natürlichen Religion (mit dem Begriff der Religion) identisch sei; aber diese Identität mit der natürlichen Religion stellt das Christenthum dar, nicht, wie der Rationalismus meinte, wenn man von seiner Bestimmtheit abstrahirt, sondern gerade in seiner Bestimmtheit, denn seine Bestimmtheit ist die, identisch zu sein mit dem Begriff der Religion; seine Bestimmtheit ist nichts als der Begriff der Religion selbst und der Begriff der Religion ist nur in der Bestimmt-

Digitized by Google

heit des Christenthums. Es mag hier beiläufig bemerkt werden, was später noch weiter zur Sprache kommen und in der Darstellung des Christenthums seinen Beleg finden wird, dass aus jenem Satz von der Identität der geschichtlichen Bestimmtheit (Positivität) des Christenthums mit dem ewigen Begriff der Religion (der natürlichen oder Vernunftreligion) eine doppelseitige wichtige Konsequenz zu ziehen ist: 1) Nichts kann im Begriff der Religion liegen und auf religiöse Geltung Anspruch machen, was nicht im Wesen des Christenthums sich vorfindet und geschichtlich sich nachweisen lässt als ein Moment des Christlichen. 2) Nichts kann wahrhaft zum Wesen des Christenthums gehören und auf christliche Geltung berechtigten Anspruch machen, was nicht in der uns inwohnenden Idee der Religion sich vorfindet und philosophisch als ein ewiges Moment des religiösen Geistes sich nachweisen lässt; jenes folgt daraus, dass der Begriff der Religion identisch ist mit der Bestimmtheit des Christenthums; diess daraus, dass die Bestimmtheit des Christenthums identisch ist mit dem Begriff der Religion; somit ist Eins vom Andern schlechthin unzertrennlich.

Wir wissen jetzt, worin das Prinzip einer bestimmten Religion liegt, nehmlich im religiösen Geist der Menschheit auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung.*) Aber wie geht es zu, dass diess Prinzip sich verwirklicht als gemeinsamer Typus der Frömmigkeit vieler Individuen? wie nimmt es Besitz von der in den frommen Subjekten repräsentirten Wirklichkeit? Auch Hegel bringt hiebei die Religion in Zusammenhang mit dem Volksthum, Staat und Nationalität. Er sagt z. B. in der „Philosophie der Geschichte" (Einleitung p. 62.): „Die Religion steht im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip; die Vorstellung von Gott macht die allgemeine Grundlage eines Volkes aus. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen und zwar so, dass

*) Man beachte, dass es sich hiebei noch allein um die psychologische Seite der Sache handelt; die metaphysische Betrachtungsweise wird ihre Stelle finden im 3ten Abschnitt des nächsten Theils, bei der Lehre von der Offenbarung.

Digitized by Google

der athenische, der römische Staat nur in dem specifischen Heidenthum dieser Völker möglich war, wie auch ein katholischer Staat einen andern Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer. Der Geist eines Volks ist ein bestimmter, individueller Geist, der sich seiner Bestimmtheit bewusst wird in den verschiedenen Sphären: in der Bestimmtheit seines sittlichen Lebens, seiner Verfassung, seiner Kunst, Religion und Wissenschaft." — Man wird indess leicht beachten, dass diess Anknüpfen der Religion an das Volksthum nicht ganz denselben Sinn hat wie bei Schleiermacher. Dieser gab der zerfliessenden Gemeinschaftsbildung ihre Begrenzung durch das Volksthum in dem Sinne, dass letzteres nur die äusserliche Rahme sein sollte, innerhalb welcher die individuelle Anziehungskraft wirksam wäre; letztere allein ist das Gemeinschaft bildende Prinzip; und nicht ein höheres Allgemeines ist ihr vorausgesetzt, sondern nur die gleichartige physische Organisation der Individuen innerhalb des gemeinschaftlichen Volkstypus. Bei Hegel dagegen ist das wirksame Prinzip der religiösen Gemeinschaft dasselbe Allgemeine, welches auch nach allen andern Seiten hin die Eigenthümlichkeit des Volks konstituirt, der Volksgeist, diese individuelle Gestaltung des Menschheitsgeistes. Und dass diess die richtigere Anschauung von der Sache ist, haben die neueren mythologischen Forschungen bestätigt. Es hat sich ergeben, dass die bestimmte Religion und Mythologie der einzelnen Völker diesen selbst so wenig etwas Zufälliges ist, dass man eher umgekehrt sagen könnte, die Völker der Weltgeschichte haben ihr ideales Prius in den Phasen des Prozesses der Religionsentwicklung. Anknüpfend an den Vorgang Schelling's (Phil. d. Myth. I, p. 109 ff.) bemerkt darüber Weisse*), der feine philosophische Kenner der Mythologie, Folgendes: „In den eigentlichen Hauptmomenten des weltgeschichtlichen Prozesses geht die innere ideale Gestaltung der Götterkreise und die äusserlich reale Gestaltung der volksthümlichen Sprachen und Kultursysteme — wir erinnern nur an Indien, Aegypten und Griechenland — zu einer grossen einheitlichen Gesammtgruppe zusammen; und

*) s. philosophische Dogmatik III, p. 201.

Digitized by Google

da würde es denn sicherlich von einem Misskennen der wahren Natur des Hergangs zeugen, wenn man Sprachen und Kultursysteme d. h. wenn man die Völker selbst für etwas vor dem Beginn ihrer Mythologien Fertiges ansehen wollte, für einheitliche Gestaltungen, die sich in den Mythologien nur ihren Reflex geschaffen hätten." Also in den vorgeschichtlichen mythologischen Religionen jedenfalls werden wir uns den Prozess der religiösen Gemeinschaftsbildung so denken müssen, dass derselbe nicht innerhalb eines schon bestehenden Volks von Einzelnen ausgieng, sondern dass die Bildung der religiösen Gemeinschaft mit derjenigen der*) Sprach- und Kulturgemeinschaft, kurz mit der ganzen Volksbildung wesentlich und zeitlich ein und derselbe Hergang war. Dagegen bei den geschichtlichen**) Religionen, die ihren Ursprung einem bestimmten geschichtlichen Datum, einem Stifter verdanken, liegt die Sache selbstverständlich etwas anders. Hier ist die Gemeindebildung, wenigstens nach der Seite ihrer äussern Erscheinung, allerdings in der Weise zu denken, wie sie Schleiermacher beschreibt. Das neue religiöse Bewusstsein ist zunächst als Gemüthsbestimmtheit eines Einzelnen vorhanden; dieser äussert sein Gefühl in der Weise, welche überhaupt die Offenbarung des Innern vermittelt: unmittelbar durch die unwillkührliche Art und Haltung des ganzen persönlichen Auftretens und Benehmens, mittelbar durch das Wort, und zwar sofern dieses zunächst Darstellung und Beschreibung der inneren Gemüthserregungen ist, nicht zunächst als lehrhafte Mittheilung objektiver Gedanken oder jedenfalls letztres nur im Zusammenhang mit erstrem, mit dem Worte der Selbstbezeugung. Diese das Innere offenbar machende Selbstdarstellung erregt dann in Andern zunächst nur die Vorstellung vom Gemüthszustande des Aeussernden; allein diese Vorstellung oder „Ahnung" (nach der Bezeichnung in Schleiermacher's Ethik)

*) cf. dazu Schelling, Phil. d. Mythol. I, p. 63 ff.

**) Ich brauche diess Prädikat in dem angegebenen, offenbar nächstliegenden, Wortsinn und begreife also darunter ausser den 3 monotheistischen Religionen nur noch die zoroastrische und buddhistische. Es bildet also immer den Gegensatz zu „vorgeschichtlich", ist aber nie mit „positiv" zu verwechseln.

Digitized by Google

geht sofort vermöge des Gattungsbewusstseins über in lebendige Nachbildung; „je mehr der Wahrnehmende theils im Allgemeinen theils wegen grösserer Lebendigkeit der Aeusserung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist, in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht.“ So richtig und scharf beobachtet diese psychologische Beschreibung des Hergangs, wie sie Schleiermacher gibt, ist, so erschöpft sie die Sache doch noch nicht; sie erklärt noch nicht genug, woher es kommt, dass der Erste, welcher einen neuen Gemüthszustand Andern offenbar macht und zur Nachbildung darbietet, auch wirklich Nachahmung und Anhang findet, dass er nicht mit seinem frommen Gefühl allein stehen bleibt, sondern zum Stifter einer Gemeinde wird, in welcher seine eigene Gefühlsbestimmtheit zum gemeinsamen Typus des frommen Gefühls Aller wird? Die individuelle Wahlverwandtschaft so Vieler muss doch an dem geschichtlichen Zusammenhang des Neuen mit dem Alten, des religiösen Heros mit dem bisherigen religiösen Zustand des Kreises, in welchem er auftritt, einen tiefer liegenden Grund haben. Diesen grossen historischen Zusammenhang hebt Hegel mit Vorliebe hervor, aber überspannt ihn zugleich so sehr, dass das Neue eigentlich gar nichts wirklich Neues mehr ist, sondern nur die Erscheinung eines auch vorher schon (nur verborgen) Dagewesenen. Die Heroen bringen nur Das zum Bewusstsein, was schon vorher da war als „die innere Seele, die bewusstlose Innerlichkeit aller Individuen“; „sie schöpfen aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der aber schon an die Aussenwelt, wie an die Schaale, pocht und sie zu sprengen im Begriff ist. Desshalb folgen die Andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen hier entgegentritt.“*) So bestechend diess klingt, so können wir doch nicht unbedingt beistimmen. Das Neue, das in der originalen Persönlichkeit des Religionsstifters auftritt, ist vorher überall in der Welt nicht vorhanden, auch nicht als latente innerliche Realität, die hier nur erst in die äussere Erschei-

*) Hegel, Phil. d. Geschichte, p. 38. Ganz ähnlich Schwarz, das Wesen der Religion, p. 207.

Digitized by Google

nung heraustreten würde. Vielmehr lehrt die Geschichte durchweg, dass in der Thatsache oder Persönlichkeit, an welche die Bildung einer religiösen Gemeinschaft sich knüpft, ein wirklich Neues auftritt; die Elemente dazu mögen zwar immerhin schon vorhanden gewesen sein, aber diese einzelnen Elemente sind eben in ihrer Vereinzelung und damit zusammenhängenden Einseitigkeit etwas wesentlich Anderes als das Neue, das aus ihrer neuen und gereinigten Kombination und Mischung hervorgeht. Das Hinzielen des Alten auf das Neue ist nicht das positive Verhältniss der Herauswicklung oder Hervorbringung des Neuen aus dem Alten und durch das Alte; sondern es ist nur das negative Verhältniss, dass die Widersprüche und Einseitigkeiten, die sich stets suchenden und doch in ihrer Einseitigkeit auch immer sich fliehenden Gegensätze nach einer höheren Einigung hinstreben, verlangen Eben daher wird natürlich und nothwendig, sobald diese höhere Einheit eintritt, sie allerwärts als Erfüllung des Verlangens, als die gesuchte Wahrheit und geforderte Versöhnung des Widersprechenden und Gegensätzlichen erkannt und empfunden. Hierin liegt aber auch allein das historische Band, das ein neues geschichtliches Prinzip mit dem vorhergehenden Zustande verknüpft und für den Kreis, in den es eintritt, vermittelt. So fest und innerlich bestimmt dieser Zusammenhang ist, so ist diess doch nur ein negatives Verhältniss, welches das Werden des Neuen noch keineswegs positiv erklärt. Wenn ein logischer Gegensatz von selbst, durch seine innere Dialektik, eine bestimmte Lösung aus sich entwickeln lässt, so ist ja damit noch keineswegs denkbar gemacht, wie in der realen Welt die einseitigen Gegensätze sich von selbst sollen aufheben, ein gefühlter Widerspruch sich selbst soll versöhnen und ein Verlangen sich aus seiner eigenen Leere heraus soll befriedigen können. Hier ist eben der Punkt, wo wir das Hereintreten eines bisher in der wirklichen Welt noch nicht vorhandenen, also derselben jenseitigen, schöpferischen Prinzips anerkennen müssen — eine schöpferische Gottesthat oder Offenbarung. Das Nähere hierüber kann erst im nächsten Theil ausgeführt werden; nur das sei hier noch bemerkt, dass wir in den neuen Anfängen der Geschichte wie der Natur einen positiven Zusam-

Digitized by Google

menhang des Neuen mit dem Alten allerdings — so bestimmt wie Hegel — behaupten, aber wir können denselben nicht so in der Realwelt beschlossen denken, dass in ihrem Werdeprozess das Niedere den positiven Erklärungsgrund für das Höhere abgäbe; sondern wir können jenen positiven Zusammenhang nur finden in der der werdenden Weltwirklichkeit jenseitigen ewigen Idee der Welt, wie sie dem Geist des Weltschöpfers innewohnt. Geschichtsbetrachtung und philosophische Reflexion drängen uns gleichsehr zu dieser Annahme.

---

6. Kapitel.

Die Bethätigung der frommen Gemeinschaft im Kultus.

Wie die fromme Gemeinschaft entstanden ist durch Darstellung und Nachbildung einer bestimmten Gefühlsweise, so erhält sie sich nun auch durch denselben Prozess des Mittheilens und Aneignens. Die gemeinschaftliche Darstellung der Allen gemeinsamen Frömmigkeit, wie sie hervorgeht aus dem Einen religiösen Geist der Gemeinde, so dient sie auch wieder zur Belebung des frommen Gefühls in den Einzelnen, sei es zur Weckung desselben in denen, welche nur erst empfangend, noch nicht selbstthätig dran Theil haben, sei es zur Kräftigung und Nahrung desselben in den lebendigen Mitgliedern. Es ist dasselbe allgemeine Prinzip, das schon der Entstehung einer Gemeinschaft zu Grunde liegt, und das nun in der bestehenden Gemeinschaft sich bethätigt in Form der Wechselwirkung der einzelnen Glieder auf einander*); gleichwie die Eine Seele im lebendigen Organismus, den sie sich gebildet hat, sich bethätigt in Form der Wechselwirkung der Organe und ihrer Funktionen. Dieses — in der gegenseitigen Wechselwirkung des Mittheilens und An-

*) Mit Recht sagt daher Schleiermacher, die heilsmittheilende Thätigkeit der christlichen Gemeinde sei eine Fortsetzung des Werkes Christi; wie in allem organischen Leben, so beruht auch hier Entstehung und Bestehen auf derselben Einen organisirenden Kraft.

Digitized by Google

eignens verlaufende — organisirte Leben der frommen Gemeinschaft ist der Kultus. Er bewegt sich nothwendig in denselben Formen, welche überhaupt der Mittheilung innerer Zustände dienen: theils in Zeichen (Geberde, Ton und symbolische Handlung), theils in Worten. In erstrer Beziehung bildet seine Urform das Opfer, in letztrer das Gebet.

Dem Gebet, das durch die Aeusserung im Wort zum Kultusakt wird, liegt zu Grunde das unausgesprochene Gebet, das in einem rein innerlichen Gemüthsakt besteht. Dieses innere Beten ist nichts andres als die Lebendigkeit des religiösen Grundtriebs, des Triebs nach Gottesgenuss*), ausgehend vom Gefühl unendlichen Mangels (Unseligkeit) und endend im Gefühl unendlicher Sättigung, Befriedigung (Seligkeit); ein innerliches Suchen und Finden Gottes. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, dass der Grundtrieb, der an und für sich betrachtet rein nur auf das Unendliche geht, meistens nicht in dieser seiner Reinheit für sich allein sich bethätigt, sondern zusammen mit irgend einem besondern, auf einen endlichen Zweck gehenden Trieb; ja dieser letztre kann so sehr überwiegen, dass das Gebet zunächst gar nicht Ausdruck des reinen Gottverlangens ist, sondern Ausdruck eines Verlangens nach irgend welchem endlichen, vielleicht sogar sehr ungöttlichen Gut; es sind die irdischen Herzenswünsche, von welchen die meisten Gebete wenigstens ausgehen. Sofern man aber dabei stehen bliebe, wäre das in Wahrheit gar kein eigentliches Gebet, denn es wäre ja gar nicht der religiöse Trieb, der sich darin bethätigte, sondern irgend ein sinnlicher Trieb; und Gott wäre nur zum Mittel für diesen herabgesetzt; ein Gemüthszustand, der nur in dem uneigentlichen Sinn als fromm bezeichnet werden könnte, wie man auch von einer Frömmigkeit der Zauberei reden kann, denn diese macht eben auch die Gottheit zum Mittel für ihre endlichen Zwecke. Allein wo nur überhaupt der religiöse Trieb schon zu einiger Selbständigkeit gelangt ist, da muss gerade die Dialektik des Gebets, dieser Zwiesprache des Herzens mit Gott, dazu dienen, den religiösen Grundtrieb loszumachen von der unreinen Ver-

*) Man vergl. dazu Rothe: „theol. Ethik" II, 188. (2. Aufl.)

Digitized by Google

wickelung mit endlichen Trieben, den Menschen über seine Endlichkeit und Partikularität zu erheben und in der unendlichen Befriedigung des Gottesgenusses ihn die endlichen Herzenswünsche vergessen zu machen. Das Gebet, das begonnen hatte mit der Bitte um dieses oder jenes endliche Gut oder um Abwendung dieses oder jenes endlichen Uebels, muss enden mit dem Worte der vertrauensvollen, kindlichen Ergebung: „Vater, nicht mein Wille, sondern der Deinige geschehe!“ Damit erst hat das Gebet sein Ziel erreicht, die Einigung des endlichen Geistes mit Gott; eine Einigung, welche für den endlichen Geist neben dem höchsten Genuss zugleich die gründlichste Reinigung von allem Partikularwillen, von aller ausser- und widergöttlichen Selbstheit einschliesst. — Wie jede lebendige innerliche Erregung, so geht auch das Herzensgebet unwillkührlich in Aeusserung über, zunächst durch die es begleitende Geberde. Die Art derselben ist nicht bloss Sache des Zufalls oder willkührlicher Festsetzung, sondern entspricht der Gemüthsstimmung des Betenden, beziehungsweise eines religiösen Kreises. In der orientalischen Niederwerfung des ganzen Körpers zur Erde spiegelt sich die Einseitigkeit jenes Abhängigkeitsgefühls, in welchem das ganze Sein des Menschen dem Unendlichen gegenüber als das Nichtige erscheint, als das wesen- und werthlose, dem nur die Resignation der Unmacht übrig bleibt. In dem griechischen Erheben der Arme gen Himmel bei aufrechter Stellung und zurückgeworfenem Haupt liegt die Selbstbewusstheit des freien Mannes, der sich berechtigt glaubt, von den Himmlischen fast wie von Seinesgleichen die Erfüllung seiner Wünsche zu fordern, der prometheische Stolz, die titanenhafte Selbstüberhebung. Dagegen drückt sich in der Beugung des Kniees mit aufrechtgehaltenem und nach Oben gewandtem Haupt zugleich Beugung unter und Erhebung zu Gott aus. Die gefalteten Hände aber symbolisiren die Zurückziehung des Geistes aus der Aussenwelt und Koncentration in sich selbst, Zusammenschluss aller Seelenkräfte in der Einheit des gotterfüllten Gemüths, und ebendamit Zusammenschluss des ganzen Menschen mit Gott. — Mehr noch als in der stummen Geberde tritt im gesprochenen Wort das Gebet aus der Innerlichkeit des individuellen Erregtseins heraus und wird zum

Digitized by Google

Kultuselement; das ausgesprochene Wort des Betenden knüpft sofort Gemeinschaft an, indem es zum Mit- und Nachbeten einladet; damit hört aber der Betende auf, bloss für sich selbst zu beten, er wird zum Sprecher im Namen Aller, sein Wort gibt also wesentlich dem, was Alle gemeinsam bewegt, Ausdruck. Ebendamit hat sich aber zugleich auch schon das Gebet von der Unmittelbarkeit des innerlichen Fühlens entfernt, hat die Reflexion in sich aufgenommen; denn der im Namen Andrer betende muss von seinen individuellen Anliegen abstrahiren und sich hineindenken in die Stimmung der Andern, was schon eine mehr oder weniger vermittelte Reflexion voraussetzt. Wird nun diess schon im gemeinschaftlichen Gebet enthaltene Moment freigelassen, sodass es zu selbständiger Geltung kommt, so tritt zum Gebet als weiterer Kultusakt die religiöse Rede. Sie hat dem, was Alle innerlich bewegt, Worte zu leihen, den Geist der Gemeinde, an dem alle ihre lebendigen Mitglieder Theil haben, aber ohne sich auch dessen ganz klar zu sein, zum bestimmten Bewusstsein der Einzelnen zu bringen. Eben insofern als am Gemeindegeist ihre Mitglieder alle irgendwie, wenn nicht selbstthätig so doch leidentlich Antheil haben, Alle irgendwie schon seine Einwirkung erfahren haben und unter seinem bestimmenden Einfluss wenn auch nur zu einem kleinsten Theile stehen, insofern hat die religiöse Rede nur das, was schon in der Gemeinde da ist und lebt als ihre bewegende Seele, zum Bewusstsein zu bringen, nach seinen mannigfaltigen Beziehungen zu entwickeln und ebendamit nach seiner ganzen Fülle von Lebenskräften aufzuschliessen. Sofern dagegen dieser Gemeindegeist in keinem ihrer Mitglieder schon das unbedingt herrschende Lebensprinzip geworden, in keinem schon den ganzen Menschen in Besitz genommen, vielmehr überall noch erst mit seinem Gegensatz zu kämpfen und nach voller Ausgestaltung zu ringen hat, insofern hat die religiöse Rede ein noch nicht seiendes, sondern erst sein sollendes Ideal vorzuhalten und zum Streben darnach aufzufordern; es wird sich also in ihr mit der lyrischen Stimmung der Feier-Rede das praktische Pathos der Ermahnungsrede immer verknüpfen müssen*).

*) Der alte Streit, ob die Predigt so einzurichten sei, als ob sie lauter Christen, oder so, als ob sie lauter Nichtchristen vor sich hätte, ist hier-

Digitized by Google

Die Urform des Kultus, sofern er im Zeichen das Innere darstellt, ist das Opfer. Derselbe innere Vorgang, welcher dem Gebete zu Grunde liegt oder sich mittelst desselben vollzieht, ist im Opfer symbolisch durch äussere Handlung dargestellt, nehmlich die Selbsthingabe des Menschen an Gott und Selbstbehauptung oder Beseligung in Gott. Dass er sich verpflichtet fühle, sein eigenes Selbst an Gott hinzugeben, drückt der Opfernde dadurch aus, dass er Etwas von seinem Eigenthum hingibt und Gott widmet, sei es nun durch Vernichtung im Feuer oder durch Anheimstellung an gottesdienstliche Zwecke, Verwendung im Heiligthum, durch die Priester u. dgl. Einen symbolischen Akt nennen jedoch nur wir diess, wir Christen, die wir wissen, dass es in Wahrheit keine andere Gabe gibt, die Gottes würdig wäre, als des Menschen eigen Herz, sein ganzes persönliches Selbst; dass also jede andere Gabe nur diese eine höchste und allein wahre Gabe sinnbildlich repräsentiren kann; allein für den opfernden Heiden und Juden (wenigstens im Mosaismus) war diese Unterscheidung von Sache und Sinnbild noch durchaus nicht vorhanden, aus dem einfachen Grunde nicht vorhanden, weil er sein eigenes Selbst noch gar nicht als solches kannte und also auch nicht im Besitz hatte, also auch nicht hingeben konnte; er hatte sich selbst nur erst in dem Seinigen, in seinem materiellen Eigenthum, einschliesslich den Leib selbst als das nächste materielle Eigenthum der menschlichen Persönlichkeit; indem er also ein materielles Besitzthum im Opfer hingab, gab er nicht nur im Sinnbild, sondern in ganzer Wirklichkeit sich selber an Gott hin, nehmlich sich selber, so wie er sich selber eben nur hatte, veräusserlicht im materiellen Eigenthum. Nur etwa insofern fand auch für den Opfernden eine gewisse sinnbildliche Repräsentation statt, als er nicht das ganze Eigenthum, wozu er sich eigentlich verpflichtet fühlte, sondern nur einen Theil desselben opferte. Nicht überall hat sich jedoch das fromme Gefühl mit dieser stellvertretenden Repräsentation begnügt. In der uralten und weit verbreiteten Sitte des Menschenopfers ist mit dem, jedem Opfer zu Grunde lie-

---

nach dahin zu lösen: sie muss in ihren Zuhörern lauter schon werdende, aber auch nur erst werdende Christen voraussetzen.

Digitized by Google

genden Gedanken, dass der ganze Mensch Gott angehöre und daher an ihn sich hinzugeben habe, ein furchtbar wörtlicher Ernst gemacht. — Der Grundcharakter jedes Opfers ist hiernach die Huldigung vor Gott als dem höchsten Herrn über des Menschen Eigenthum oder die Anerkennung der völligen Abhängigkeit von ihm. Diess kann sich nun aber noch näher modificiren, je nachdem im Abhängigkeitsgefühl die Getrenntheit von Gott, Zwiespalt, oder die Verbundenheit mit ihm, Friede, überwiegt. Erstres ist der Fall, wo sich mit dem Abhängigkeitsgefühl das Schuldbewusstsein verknüpft; da wird das Huldigungsopfer zum Sühnopfer, die Anerkennung der Unmacht gegenüber Gott zugleich Anerkennung der Unwürdigkeit, vor ihm zu bestehen; die Opferung eines Lebendigen in diesem Fall bekommt den mehr oder weniger klar bewussten Sinn, dass eigentlich der Opfernde selbst sein (sinnliches) Leben vor Gott verwirkt habe, dass er die Fristung desselben somit als unverdiente göttliche Gnade ansehe. Wo dagegen im Abhängigkeitsgefühl das Gefühl der Verbundenheit mit Gott, der friedlichen Gottesgemeinschaft vorwaltet, da wird das Huldigungsopfer zum Dankopfer; die Hingabe des Opfermaterials ist nicht (oder doch nur zum kleineren Theil) eine Hingabe zur Vernichtung, sondern zum festlich-frommen Genuss der Opfernden selbst; es ist die Feier, welche hier überwiegt. Die Feier, der gemeinsame religiöse Genuss, ist es aber überhaupt, worin jedes Opfer gipfelt (auch auf das Sühnopfer muss immer das Dankopfer mit der Feier der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft folgen); in ihr stellt sich die andere Seite des religiösen Aktes dar, die Selbstbehauptung und Befriedigung in der Selbsthingabe, es ist das nothwendige positive Gegenstück zu dem negativen der Selbstverleugnung. Bei allen Religionen bildet die Freude der religiösen Festfeier ein Hauptelement des Kultus; der Ton derselben wird um so höher, reiner, geistiger gehalten sein, je mehr die Religion selbst diesen Charakter trägt, bei niedern Religionen ist auch die Festfeier eine rohsinnliche Lustbarkeit. Der allgemeinste bei der niedrigsten wie bei der höchsten Religion sich findende Ausdruck der religiösen Feier ist die Musik; die unmittelbar das Gemüth ansprechende Harmonie der Töne ist mehr als alles Andere

Digitized by Google

geeignet, die Harmonie des gotterfüllten Gemüths, die Seligkeit des Friedens mit Gott zum Ausdruck zu bringen. Als mimische Verkörperung dieser musikalischen Harmonie ist auch der Tanz anzusehen, den wir im Alterthum überall als Theil der religiösen Feier antreffen. Bei den Griechen knüpfte sich an Musik und Reigen der Festfeier weiterhin das Drama*), die Tragödie besonders, welche in der Versöhnung sittlicher Widersprüche eben nur die entwickelte Ausführung des Grundthemas aller religiösen Feier darstellt. Aber auch die andern Künste, Skulptur, Architektur und Malerei, hängen geschichtlich mit dem Kultus auf's innigste zusammen, er ist recht eigentlich ihre Wiege und Heimath. Ueberhaupt liegt es im Begriff der Kunst, welche das Innerliche des Geistes, das Ideale, Uebersinnliche zum allgemein verständlichen sinnlichen Ausdruck zu bringen hat, um es zum Genusse darzubieten, dass sie auch in dem religiösen Kultus, als Dolmetscherin der frommen Gemüthsbestimmtheiten, eine Hauptrolle spielen muss. Nur aber, dass der Kultus in der Kunst aufginge, lässt sich nicht behaupten; Gebet und Opfer sind keine Kunststücke; sondern nur begleitend kann und muss die Kunst zum Kultus immer irgendwie hinzutreten, und wäre es auch nur im musikalischen Ton und in der religiösen Dichtung, im Hymnus.

Mit dem Opfer und der damit verknüpften Feier stehen alle symbolischen Kultushandlungen in näherem oder fernerem Zusammenhang. Die religiösen Waschungen, die wir in allen heidnischen Religionen finden, die im Judenthum eine bedeutende Rolle spielten und die sich im Christenthum in Form der Taufe erhalten haben, sind ein Weihe-Akt, der der Vollziehung des Opfers vorangehen muss, damit der Opfernde in der rechten würdigen Verfassung sich befinde; sie sind also ein einfaches Symbol der inneren Reinigung und Heiligung, ohne welche keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist. Wird diese Lustration an den Anfang des Lebens gestellt als ein für allemal gültiger Weiheakt, so symbolisirt

*) Auch das moderne Drama hat bekanntlich seinen Ursprung in den religiösen Fest-Spielen des Mittelalters. — Merkwürdige Ironie des Schicksals, dass gerade Tanz und Schauspiel, diese beiden Hauptärgernisse einer engherzigen Frömmigkeit, ihre Wurzel in der Frömmigkeit, in der religiösen Feier haben!

Digitized by Google

sie den Gedanken, der nur innerhalb des Christenthums möglich ist, dass das ganze Leben des Menschen ein unaufhörlicher priesterlicher Gottesdienst, ein stetes Sichselbstopfern im Geiste sein soll. — Die jüdische Beschneidung ist ohne Zweifel auch als ein Opferakt anzusehen; mag sie nun ein wirklicher Rest eines alten Menschenopfers sein oder nicht (ihre Einführung im Hause Abrahams, welchem die geforderte Opferung seines Sohnes erlassen wird, scheint dafür zu sprechen): gewiss ist durch die Verstümmelung des Zeugungsgliedes der Gedanke versinnbildlicht, dass das ganze sinnliche Dasein der Menschen eigentlich Gott zum Opfer verfallen wäre, der aber durch die am signifikantesten Theile des Leibes vollzogene Opferung das Leben des Ganzen sich gleichsam abkaufen lässt.*) — Das jüdische Passahmahl steht mit der Dankopfer-Feier in so naher Verwandtschaft, dass es recht wohl als Dankopfer wenigstens im weiteren Sinn bezeichnet werden kann; der Dank bezog sich zunächst auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburten, welche mit dem Auszug aus Aegypten in Zusammenhang stand (vielleicht eine Erinnerung an damalige Aufhebung alter Reste des Menschenopfers?). — Da nun das christliche Abendmahl schon nach seiner geschichtlichen Stiftung an das jüdische Passahmahl anknüpfte, so lag der Gedanke nicht fern, auch im Abendmahl eine Art von Opferfeier zu sehen, ein Gedanke, der sich schon sehr frühe in der christlichen Kirche findet, und welchem der Kirchenvater Augustin die ebenso zarte als tiefsinnige Wendung gegeben hat, dass es die Gemeinde sei, welche sich hier im Geiste christlicher Liebe Gott als Opfer darstelle. Wenn Luther (gegenüber der Karikatur dieses schönen augustinischen Gedankens in der mittelalterlichen Lehre vom Messopfer) die andere Seite in Vordergrund stellte, dass das Abendmahl nicht eine Leistung, sondern ein Genuss, nicht officium sondern beneficium sei, so schliesst diess die andere Seite so wenig aus, dass es dieselbe vielmehr

*) Dieser Sinn der Beschneidung geht besonders deutlich hervor aus der Erzählung 2. Mos. 4, 23—26; wie man die Stelle auch im Einzelnen erkläre: der Gedanke liegt ihr ganz unverkennbar zu Grunde, dass das Leben des erstgebornen Sohnes erkauft werden muss durch das bei seiner Beschneidung fliessende Blut, als durch eine Art von Lösegeld.

Digitized by Google

als Voraussetzung fordert. Der durch die gemeinschaftliche Feier gesteigerte Gottesgenuss setzt ja die gesteigerte Energie der gläubigen Selbsthingabe, der Selbstopferung an Gott nothwendig voraus; die religiöse Lust wächst im selben Grade an Intensivität, in welchem der religiöse Trieb lebendiger sich bethätigt; je aufgeschlossener die menschliche Empfänglichkeit, desto rückhaltloser kann sich Gott zum Genusse mittheilen. Und eben darin besteht die Eigenthümlichkeit des Abendmahls vor andern Kultusakten der christlichen Gemeinde, dass sich hier*) „Alle gleichmässig im Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit" für den in der Gemeinde lebenden göttlichen Geist befinden, und zwar für denselben nicht, wie sonst, im Reflex einer individuellen Auffassung, sondern in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit, wornach er der alle Räume und Zeiten der Kirche umfassende Geist ist; es ist die Lebendigkeit des Allen gemeinsamen Geistes, wie er aus der gemeinschaftlichen Feier hier jeden Einzelnen auf's kräftigste mitergreift, wodurch die Empfänglichkeit eines Jeden auf's tiefste erschlossen, sein religiöser Trieb auf's lebendigste angeregt und daher sein religiöser Genuss, sein Gottesgenuss auf's intensivste gesteigert wird. Was also Zwingli und Luther je einseitig betonten,**) das sind die bei jedem Kultusakt und so auch hier unzertrennlich zusammengehörigen Seiten: Selbstdarstellung im geistigen Opfer, ethische That der Selbstheiligung für Gott, und Selbstbefriedigung im Genuss, mystisches Aneignen des sich mittheilenden Gottes.***)

Was nun das Verhältniss der beiden Formen des Kultus: von Wort und Zeichen, betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass beide nirgends schlechthin getrennt sind; auch auf der niedersten Stufe kommt keine durchaus stumme

*) cf. Schleiermacher, Glaubenslehre § 139.

**) Dass die Differenz in der Abendmahlslehre auf diese psychologische Grundanschauung hinauskommt, ist seit Schneckenburger allgemein anerkannt.

***) Ein „blosses Symbol" ist nach dieser Auffassung das Abendmahl so wenig, dass es gerade vielmehr das einzig wahre Opfer ist, als Selbsthingabe der Herzen an Gott; wogegen aller vorchristliche Opferkultus Symbol ist insofern als er jenen wahren geistigen Kultusakt nur sinnbildlich und vorbildlich darstellt.

Digitized by Google

Handlung vor und wäre es auch nur eine Zauberformel, die zum Zeichen hinzutritt; auf der höchsten umgekehrt kann nie bloss das Wort die Darstellung des Innern vermitteln, mindestens Geberde und musikalischer Ton muss dabei sein und auch Handlung darf nicht ganz fehlen (aus dem soeben beim Abendmahl entwickelten Grund). Dagegen ist zum Andern ebenso gewiss, dass je höher die Religion steht, je geistiger sie ist, desto mehr das Wort über das Zeichen überwiegt. Bei den Naturreligionen findet sich das Wort bloss als die die Handlung begleitende oder auf sie folgende Gebets- oder Segensformel, nirgends als religiöse Rede oder Lehre, höchstens etwa in Form religiöser Lyrik. Elemente ethischer Unterweisung und Glaubenslehre finden sich in dem ethisch höher stehenden Parsismus und in den spätern Zeiten des Judenthums, wo das Bedürfniss der Belehrung des Volks über das väterliche Gesetz die Synagogen als Seitenstück zum Ceremonialkultus des Tempels hervorrief. Am meisten unter allen vorchristlichen Religionen hat vielleicht der Buddhismus das Lehrwort kultivirt; der volksthümlichen Predigt verdankte er wesentlich seine rasche und weite Verbreitung; später freilich trat auch hier meistens das todteste Formelwesen an die Stelle des lebendigen Worts, so sehr, dass sogar das Gebet durch die geistloseste symbolische Handlung (Umdrehung des Gebetsrades) verdrängt würde. Das Christenthum hat in seinen reineren Anfängen das Wort unzweideutig zum Mittelpunkt alles Kults gemacht; der Glaube ist's, der selig macht, und „der Glaube kommt aus der Predigt"; das Wort und nur das Wort bezeichnet Jesus als den Samen, daraus das Himmelreich erwachse; neben dem Worte war alles Aeusserliche, auch Taufe und Abendmahl*) nicht ausgenommen, von weitaus untergeordneter Bedeutung. In der Folgezeit kehrte sich dann freilich diess Verhältniss geradezu wieder um; wobei die steigende Geringschätzung des

*) Mit besonderer Beziehung auf das Abendmahl ist diess ausgesprochen Ev. Joh. 6, 63: „Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze; die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben." Und im Allgemeinen gehört hierher das Wort des Ap. Paulus Röm. 14, 7: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste."

Digitized by Google

Worts und Ueberschätzung ja Vergötterung des Zeichens als Gradmesser dienen kann für die wachsende Korruption des Christenthums im Mittelalter. Es war ein Hauptverdienst der Reformation, zugleich mit der Voranstellnng des innerlichen Glaubens vor dem äusserlichen Werk auch wieder das Wort zu Ehren gebracht zu haben gegenüber dem Zeichen das Zeichen soll zum Wort sich nur verhalten, wie der Leib zur Seele, wie das Futteral zur Klinge, wie das Schatzkästchen zum Schatz, wie das Siegel zum Testament; es hat also neben dem Wort gar keine eigene Bedeutung, sondern dient demselben theils als Vehikel theils als anschauliche und daher eindrücklichere Bekräftigung. Leider ist's bei dieser reinen Ansicht nicht geblieben, sondern der alte katholische Sauerteig der Sakramentsmagie hat auch in den Protestantismus sich wieder eingeschlichen und allerlei Uebel angerichtet, an dem wir heute noch laboriren!

Es kann nun aber auch dem Worte eine derartige Bedeutung beigelegt werden, dass es selbst wieder fast nichts anderes als blosses Zeichen ist und sein geistiger Werth zu einem Minimum herabsinkt. Diess ist vor Allem da der Fall, wo das Wort als blosse feststehende Formel gebraucht wird, bei welcher es nicht darauf ankommt, dass durch das Aussprechen desselben die Hörenden zur eigenen geistigen Thätigkeit angeregt werden, sondern nur darauf, dass es überhaupt gesprochen wird, ob auch Niemand es höre oder seinen Sinn verstehe. Oft ist die Sinnlosigkeit geradezu ein Erforderniss für die der Formel beigelegte Zauberkraft; sei es nun, dass man in dem Fehlen eines natürlichen Sinns unmittelbar die Garantie des Uebernatürlichen erblickt, oder auch, dass man in der unverständlichen Formel eine altehrwürdige Reliquie verehrt, deren Kraft eben in ihrem Alter liegen soll. Doch nicht nur einzelne Formeln werden in dieser Weise von der gläubigen Pietät späterer Zeiten mit Wunderkräften, die sie Anfangs vielleicht noch nicht hatten, ausgestattet, sondern dasselbe widerfährt auch ganzen Schriften und Schriftsammlungen. Jede Religion, die eine Geschichte d. h. geschichtlichen Ursprung und Verlauf hat, hat auch Urkunden dieser ihrer Geschichte aufzuweisen, welche, wenn auch nicht immer im ersten Anfang, so doch jedenfalls in den schöpferisch-neubildenden

Digitized by Google

oder reformatorisch-umbildenden, kurz in den bedeutsamsten Epochen ihrer Geschichte entstanden sind. Da in diesen Urkunden der Geist einer Religionsgemeinschaft am meisten in seiner reinen Ursprünglichkeit und koncentrirten Unmittelbarkeit sich bezeugt, so ist ganz natürlich und nothwendig, dass sich die Gemeinde jederzeit an dieser Ursprünglichkeit neu belebt, an dieser noch unmittelbaren centralen Einheit von allen Einseitigkeiten der Vermittlung sich reinigt. Je mehr nun aber in späteren Zeiten geistiger Abspannung der Gemeinde das Gefühl und die Gewissheit davon abhanden kommt, dass derselbe Geist, der sich seinen ersten Ausdruck in jenen Urkunden gegeben hat, auch in ihr selbst immer noch gegenwärtig und lebendig fortwirkend sei, desto mehr wird ihre Pietät gegen jene Urkunden zur sklavischen Abhängigkeit von denselben werden; sie wird den Geist, den sie in sich selber nicht mehr zu finden vermag, in jenen Urkunden ausschliesslich eingeschlossen wähnen; und um dieser Einwohnung des göttlichen Geistes willen wird sie jene Schriften aus Geschichtsurkunden zu Wunderwerken und Vehikeln übernatürlicher Wunderkräfte machen und wird ihnen zuletzt eine Verehrung zollen, die über das Mass erlaubter Pietät hinausgeht, die bis ans Abgöttische streift. Diesen Gang der Dinge finden wir gleichmässig in allen Religionen, welche Geschichtsurkunden besitzen, er muss also psychologisch begründet sein; auch das Christenthum ist hievon keineswegs frei und in diesem am wenigsten der Protestantismus; je höher hier, wie wir vorhin sahen, das Wort gestellt wurde, desto näher lag jene Gefahr falscher Verehrung der Schrift und sklavischer, ungeistiger Abhängigkeit von ihr. Faktisch freilich war diese Abhängigkeit eigentlich nie so gross als man vorgab; nie richtete sich das Dogma nach der Exegese, sondern vielmehr musste immer die Exegese sich drehen und wenden nach dem voraus festgestellten Sinn des Dogmas. Allein dass man wenigstens allgemein den Willen und die Ueberzeugung hatte, unbedingt von der Schrift abhängig zu sein und alle religiöse Wahrheit nur aus ihr zu schöpfen: diess beweisst zur Genüge, dass man des lebendigen der Gemeinde innerlich gegenwärtigen göttlichen Geistes noch nicht resp. nicht mehr kräftig und sicher inne war. Man war noch

Digitized by Google

zu sehr an das Gängelband äusserer Autorität gewöhnt, als dass man mit einem male schon zu der ganzen vollen Freiheit des Geistes sich hätte erheben können. Daher blieb der Reformation trotz alles energischen Aufschwungs des christlichen Geistes doch jene Schwäche noch zurück, welche am Buchstaben der Schrift als einer unbedingten Autorität festhielt; und wenn gegen diesen Mangel in der Reformationszeit selbst die unmittelbare Frische des Glaubensprinzips noch ein Gegengewicht bildete, so trat er dafür bald nachher um so drückender hervor. Es wurde, gleichsam zum Ersatz für die aufgegebene Vergötterung des materiellen Zeichens im katholischen Transubstantiationsdogma, jetzt protestantischerseits das Schriftwort ebenso vergöttert als dauernde Inkorporation des Geistes und es wurden ihm genau dieselben magischen Wirkungen ex opere operato zugeschrieben, wie katholischerseits dem in Leib Christi verwandelten Brod.*)

Wir haben die verschiedenen Formen und Mittel kennen gelernt, durch welche der Kultus sich vollzieht; es fragt sich schliesslich noch, von wem er vollzogen wird. Zwar könnte man denken, wenn der Kultus, wie oben gesagt wurde, das organisirte Leben der frommen Gemeinschaft ist, so müsse es eben diese selbst sein, von der er vollzogen wird; und dīess ist auch in gewissem Sinn ganz richtig; es gibt keinen wahren Kultus, bei dem nicht die Gemeinde irgendwie betheiligt wäre. Allein andererseits bedarf nun doch jeder Organismus zu seinem gesunden Bestande gewisser centraler Organe, in welchen das Prinzip des Ganzen in besonderem Grade vertreten und wirksam ist; diese vertreten für die einzelnen Glieder das Ganze, da ihre Thätigkeit nicht wie die der Andern bloss mittelbar, sondern unmittelbar dem Dienste des Ganzen und Allgemeinen gewidmet ist. Im Staatsorganismus sind diese Träger des Gemeingeistes, des Staatswillens, die Beamten; im Organismus der frommen Gemeinschaft sind es die Kleriker. Wie mannigfach auch das Verhältniss des Klerus als eines Standes zu der übrigen Gemeinde (den Laien)

*) Man vergl. dazu Strauss: Glaubenslehre, II, p. 504 f.

Digitized by Google

in den einzelnen Religionskreisen sich gestalten möge, sein geschichtlicher Ursprung ist überall der gleiche: die Kleriker sind ursprünglich diejenigen Glieder einer Religionsgemeinschaft, welche vor den Andern durch überwiegende religiöse Produktivität sich hervorthaten, wogegen die Andern jenen überwiegend nur Empfänglichkeit entgegenzubringen vermochten. Und zwar war diese überwiegende Produktivität der Kleriker anfänglich immer die Folge davon, dass das gemeinsame Prinzip, der Gemeingeist der bestimmten Religionsgemeinschaft, ihnen am kräftigsten innewohnte und daher sie vor Andern befähigte, es auch so bestimmt und kräftig zum Ausdruck zu bringen, dass die Andern es in sich nachzubilden vermochten. Wo also einer Religionsgemeinschaft ein bestimmter und kräftig entwickelter religiöser Geist eigen ist, wie im höchsten Masse dem Christenthum, da werden wir annehmen müssen, dass der Beruf zum Kleriker ursprünglich nur in der hervorragenden (charismatischen) Geistbegabung bestanden habe. Anders gestaltet sich die Sache im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung einer Religionsgemeinschaft; hat sich einmal, wie nicht anders möglich, aus dem Geist derselben ein festes System von Kultushandlungen oder Glaubensvorstellungen oder beidem erzeugt, so ist es für den Kleriker, um religiös produktiv zu sein, um den Kultus richtig zu vollziehen, ein unumgängliches Erforderniss, dass er ein gewisses Mass von technischer Vertrautheit mit der Handhabung der Kultushandlungen und der Lehrvorstellungen sich angeeignet habe; ohne diese technische Bildung könnte er noch so sehr geistig angeregt sein, er würde doch höchstens für einen kleinen Kreis religiös produktiv sein können, nicht für die Gemeinde im Ganzen, die nun einmal innerhalb des geschichtlich Gewordenen steht und die Kontinuität gewahrt wissen will. Und diese Technik wird sogar das einzige Erforderniss werden überall da, wo entweder von Anfang wenig Geist entwickelt war und das äusserlich sinnliche Ceremoniel überwog, oder wo der anfangs vorhandene Geist im Ceremoniel und Dogma völlig versteinert ist, so dass diese nicht mehr bloss für Formen, sondern für die Sache selbst genommen werden. Wo jedoch diess letztere nicht stattfindet, sondern diese Formen wirklich blosse Formen sind für eine innerliche

Digitized by Google

Lebendigkeit des religiösen Geistes, da wird zur richtigen Vollziehung des geistlichen Amtes beides gleich sehr erforderlich sein: die religiöse Lebendigkeit und Geistbegabung einerseits und die technische Bildung andererseits. Ohne letzteres wäre die geschichtliche Kontinuität des Gemeindelebens gefährdet; sie könnte von der einseitigen Subjektivität ihres Geistlichen auf Bahnen fortgerissen werden, wo sie ihrem Ursprung und dem Zusammenhang mit der Gesammtgemeinde (Kirche) entfremdet würde; ohne ersteres aber wäre ihre Lebendigkeit selbst gefährdet; eine geist- und herzlose Handhabung der blossen Formen müsste nothwendig das geistige Leben in der Gemeinde selber einschläfern. Besonders dringend nöthig ist diese Verbindung von technischer, näher gründlich wissenschaftlicher Bildung der Geistlichen mit persönlicher Frömmigkeit da, wo die geschichtlichen Formen des Kultus, insbesondere die Glaubensvorstellungen, sich nicht mehr durchweg und für alle Gemeindemitglieder als die passenden, Geist und Gemüth unmittelbar ansprechenden erweisen, wie diess in unserer Zeit in den gebildeteren Kreisen des Protestantismus häufig genug der Fall ist. Hier handelt es sich darum, diese Formen, die nun einmal nicht zu entbehren sind, schon weil sie die geschichtliche Kontinuität repräsentiren, die aber für Viele zur todten Form, zum Leichnam geworden sind, gewissermassen neu zu beleben, indem sie so behandelt werden, dass sie zur durchsichtigsten Hülle der lebendigen Herzensfrömmigkeit werden. Dazu gehört nun aber fürs Erste ein genaues Verständniss des Sinnes jener Formen, ein Verständniss, wie es nur gewonnen wird durch gründliche wissenschaftliche Bildung, denn nur die geschichtlich-psychologische Genesis derselben ist der Schlüssel für ihr wahres Verständniss. Fürs Andere gehört aber nicht weniger auch dazu eine kräftige Lebendigkeit des religiösen Gemüths, denn wie könnte der Geistliche todte Formen neu mit religiösem Geist beleben, wenn er denselben nicht in sich selbst trüge, nicht aus dem Innersten seines eigenen Gemüths schöpfen könnte? Ja, wer nur gegebene Formeln in dem gegebenen Sinn und Verstand zu handhaben braucht, dem genügt dazu vollständig eine oberflächliche technische Bildung (Routine); mit Herzensfragen braucht er sich wenig zu befassen,

Digitized by Google

denn Dogmatik und Catechismus enthalten die genügenden Antworten auf alle und jede Frage und auftauchende Zweifel werden einfach abgewiesen als Ausgeburt der Hölle; so bequem hat es der Kleriker, der im hergebrachten Geleise stabiler Formen sich bewegt! Wie viel mehr Sorge und Mühe hat der Geistliche, der, selbst influencirt von der Bildung seiner Zeit, für die Bedürfnisse der Gebildeten Sorge zu tragen für Gewissenssache hält! Wie muss er auf jeden Laut ächter Frömmigkeit, die gerade oft unter Zweifel und Bedenken sich versteckt, achtsam lauschen und Weisheit mit Liebe paaren, um weder die Starken zurückzustossen noch auch die Schwachen zu verletzen und zu verwirren! Er muss in Wahrheit Allen Alles sein können; ein Haushalter, der aus seinem Schatze hervornimmt Altes und Neues!

Je nachdem die Idee des geistlichen Berufs aufgefasst und die Anforderungen an den Geistlichen gestellt werden, darnach richtet sich auch die äussere Stellung desselben zur Gemeinde. So lange eine Religionsgemeinschaft noch im Stadium ihrer ersten Jugendfrische sich befindet und der religiöse Geist in ihr, noch nicht eingezwängt in feststehende Formen, sich frei regt und bewegt, so lange ist Jedweder, der gerade und so lange als er gerade vom Geist ergriffen ist, auch faktischer Geistlicher, ein Selbstthätig-Producirender, dem gegenüber die Andern alle empfangend sich verhalten, somit die Laien darstellen. Diese Geistlichen bilden also noch gar keinen irgendwie abgegrenzten Stand; der Unterschied ist ein durchaus fliessender. Dieser Zustand ist im Anfang ein ganz natürlicher und normaler; soll er aber festgehalten oder wiederhergestellt werden in einem Kreise, der schon eine Geschichte hinter sich hat und dessen religiöses Leben sich schon in festen Formen organisirt hat und in ein ruhiges Bette geschichtlicher Entwicklung eingemündet ist, dann ist jener unorganisirte Zustand eine Abnormität und unverträglich mit der Gesundheit des Ganzen; er repräsentirt eine Anarchie der religiösen Gemeinschaft, die so sehr wie die politische Anarchie eine Desorganisation ist und zur Auflösung führt. Ein Beispiel dafür bietet der Montanismus und alle ähnlichen schwarmgeistigen Sekten bis auf die Neuzeit. — Also das völlige Zerfliessen alles Unterschieds zwischen Geist-

Digitized by Google

lichen und Laien bei gänzlichem Mangel aller Organisation stellt das eine Extrem dar. Das andere entgegengesetzte aber besteht darin, wenn der Unterschied zur starren Schranke und Kluft wird, welche nur nach anderer Seite hin den Organismus der Gemeinschaft zerstört, indem sie die Einheit desselben zerreisst, den lebendigen Fluss der Wechselwirkung unterbindet. Geschichtlich hat diese Einseitigkeit ihre Stelle da, wo in einer Religionsgemeinschaft ein mannigfaltiges, komplicirtes System von Kultus- oder Lehrformen (oder beidem) sich gebildet hat, aber die lebendige Seele daraus mehr oder weniger entwichen ist, sodass der lebendige Organismus zum todten Mechanismus herabgesunken ist. Hier bedarf der Kleriker zur Handhabung dieser mechanischen Formen einer technischen Vorbildung, die natürlich nicht Gemeingut Aller sein kann, sondern sehr bald zum Alleinbesitz eines abgeschlossenen Standes werden wird. Je weniger nun im Ganzen der Gemeinde religiöse Lebendigkeit vorhanden ist, desto eher wird es diesem abgeschlossenen Stande gelingen, sich das Ansehen eines ausschliesslichen Trägers des religiösen Prinzips zu geben. Und damit steht nun der Klerus schon nicht mehr innerhalb des Gemeindeorganismus (denn im Organismus ist kein Organ der ausschliessliche Träger des Lebensprinzips), sondern er stellt sich damit ausserhalb, über die Gemeinde; das ursprüngliche und wahrhaft normale Verhältniss zwischen überwiegender Produktivität und überwiegender Empfänglichkeit — ein Verhältniss, das doch immer noch Wechselwirkung in sich schliesst — wird hiemit zum Verhältniss zwischen blosser Produktivität und blosser Passivität, zwischen welchen beiden ein specifischer Unterschied, eine absolute Kluft besteht. Der Klerus repräsentirt hiebei nicht mehr die Kirche, sondern er absorbirt dieselbe in sich, denn er ist ja im Alleinbesitz des kirchlichen Lebensprinzips, des heiligen Geistes, der seinen Charakter „indelebilis“ bildet; ihm gegenüber bilden die Laien nur die unheilige Welt, das Gebiet der Sünde, welchem alle Heiligungs- und Heilskräfte vom Klerus gespendet werden müssen. Die Beispiele hiefür bieten in der ausserchristlichen Religionsgeschichte die erblichen Priesterkasten, besonders die der indischen Brahmanen, im Christenthum die katholische Hierarchie. Dass bei den ersteren

Digitized by Google

die Abgeschlossenheit des Standes zusammenfällt mit der Abgeschlossenheit einer erblichen Geburtsaristokratie, macht für die religiöse Stellung derselben keinen Unterschied, sondern nur für die politische, sofern hier die Hierarchie zugleich höchste Staatsmacht bildet. — Zwischen diesen beiden Extremen, jener unorganisirten Anarchie und diesem (aristokratischen oder monarchischen — gleichviel!) Despotismus, muss die Stellung des Geistlichen zu der Gemeinde die richtige Mitte halten. Feststehen muss die prinzipielle Gleichberechtigung Aller, das „allgemeine Priesterthum", das schon im Begriff der religiösen Gemeinschaft als eines Organismus liegt, worin alle Glieder in Wechselwirkung stehen, keines das Leben in sich allein absorbiren und die andern davon ausschliessen darf. Andererseits bedarf die religiöse Gemeinschaft so gut wie die staatliche zu ihrem ordentlichen Bestehen auch centraler Organe, deren Funktionen unmittelbar im Dienste des Ganzen stehen. Als solche Organe der religiösen Gemeinschaft unterscheiden sich also die Geistlichen von den Laien ebenso wie die Beamten eines geordneten Staatswesens von den Nichtbeamten oder Privaten: nicht stehen sie an und für sich über diesen, sondern beide stehen gleichsehr unter den Gesetzen als dem allgemeinen Prinzip des Ganzen; aber die Beamten sind die vollziehenden Organe dieses Prinzips und daher die Leiter des Staatslebens; und so sind die Geistlichen die vollziehenden Organe des religiösen Gemeindegeistes und daher die Leiter des Gemeindelebens, des Kultus. Diess kann aber ebensowenig Jeder von Haus aus sein, als jeder Bürger, und wäre er in der freiesten Republik, ohne Weiteres Beamter sein kann. Es bedarf dazu einer bestimmten wissenschaftlichen Vorbildung und eben nur der Besitz dieser ist's, was den Stand als solchen auszeichnet: wer jene Vorbildung aufzuweisen hat, der und der allein ist's, welcher sich zum Organ der Gemeindeleitung eignet und somit auch dazu berechtigt ist. Sofern nun die Kontrole über das Dasein dieser Vorbedingung nicht Sache der einzelnen Gemeindeglieder sein kann, sondern nur Sache einer technischen Behörde, sofern wird auch die ordentliche Vocation einer solchen zukommen; sofern jedoch der Beruf des Geistlichen nicht bloss in geschäftsmässiger Leitung des Kultus besteht, sondern ganz wesentlich

Digitized by Google

eine Vertrauensstellung gegenüber der Gemeinde ist, welche auf herzlicher Achtung basirt sein muss, so ist nicht zu verkennen, dass es in der Idee dieses Verhältnisses liegt, dass auch die Gemeindeglieder selbst irgendwie bei der Bestellung ihres Geistlichen betheiligt sein sollten. Diess sind ächt*) protestantische Grundsätze, welche die Gleichheit aller Gemeindeglieder im Prinzip und vor Gott (als Christen) verbinden mit der geordneten Leitung des Kultus.

*) Man vergl. dazu Luthers reformat. Schriften: „An den christl. Adel deutscher Nation“ und „de captivitate Babylonica“.

Digitized by Google

II. Theil:

Das Wesen der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses.

(Metaphysik der Religionsphilosophie.)

---

1. Abschnitt:

Gott und die Welt.

Die Gottesidee ist in und mit der Religion selbst schon gegeben und findet sich desswegen in irgend einer Form in jeder Religion. Aus der Frömmigkeit als solcher kann daher nie ein Bedürfniss erwachsen, die Wahrheit dieser Idee oder die Existenz Gottes erst durch vermittelte Denkoperationen festzustellen, eben weil sie dem religiösen Gemüth als solchem immer schon a priori feststeht, ja das Festeste von allem Bewusstseinsinhalt bildet. Aber die ausserhalb der Religion im endlichen Wissen erwachsene skeptische Reflexion erhebt ihre Einwürfe gegen jene unmittelbare religiöse Gewissheit, sei es, dass sie an der Wissbarkeit des göttlichen Seins zweifelt oder dass sie die Nichtigkeit desselben nachzuweisen sich vermisst. In roherer Form geschieht diess durch den Naturalismus, der in alter und in neuer Zeit die Gottesidee einfach für Wahn und Erfindung einzelner kluger Köpfe erklärt; in gebildeterer Form aber geschieht dasselbe durch die verschiedenen idealistischen Theorien, welche die Gottesidee als eine zwar berechtigte, nothwendige und insofern wahre, aber auch nur subjektiv berechtigte und subjektiv wahre darstellen d. h. als eine der menschlichen Natur eigenthümliche Anschauungsweise, welcher in der objektiven Wirklichkeit ausserhalb des Bewusstseins nichts entspreche. Gegen derartige Skepsis hat nun die Religion von jeher (d. h. seit es überhaupt religiöse Reflexion gibt,

Digitized by Google

was nach den früheren Ausführungen nicht von Anbeginn der Fall ist) sich zu schützen gesucht durch die Beweise fürs Dasein Gottes. Dieselben gehören wesentlich der Religionsphilosophie und nicht der reinen Metaphysik an, insofern als sie die Gottesidee als gegebene voraussetzen und zwar nicht etwa nur eine unbestimmte Gottesidee, sondern gleich in der näher bestimmten Form, wie sie dem religiösen Gemüth wesentlich ist, als Idee des persönlichen, von der Welt unterschiedenen und auf die Welt mit Freiheit einwirkenden Gottes. Die objektive Wahrheit dieser Idee nachzuweisen durch reflektirende Rückschlüsse aus der Welt- und Selbstbetrachtung, indem die geforderte Wirklichkeit Gottes als einzig mögliche Voraussetzung zur Erklärung der gegebenen Wirklichkeit des endlichen Seins nachgewiesen wird: das ist die Aufgabe, welche sich die Religionsphilosophie in den Beweisen fürs Dasein Gottes stellt. Ist damit das Dasein des persönlichen Gottes festgestellt, so handelt es sich weiterhin um das Verhältniss desselben zur Welt, denn anders als in dieser Beziehung ist Gott für das fromme Bewusstsein nicht gegeben; das Dasein und Wesen Gottes an und für sich, abgezogen von seiner Beziehung zum frommen Subjekt und zur Welt überhaupt, ist mindestens für die Frömmigkeit eine unwahre, leere und werthlose Abstraktion. Hier ist nun aber auch der Ort, wo die verschiedenen Formen, in welchen die Metaphysik das Verhältniss des Absoluten, Unendlichen und Unbedingten zum Bedingten und Endlichen und Vielen aufgefasst hat, in der Kürze wenigstens darzustellen und zu prüfen sind, zur Gegenprobe gleichsam, ob nicht dieser seinem Ausgangspunkt nach durchaus verschiedene Weg im Resultat zusammentreffe mit dem der religionsphilosophischen Beweise fürs Dasein des persönlichen Gottes.

---

7. Kapitel.

Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes.

Die Beweise fürs Dasein Gottes lassen sich eintheilen nach den verschiedenen Ausgangspunkten der vom Gegebenen aus zurückschliessenden Reflexion, in solche, die

Digitized by Google

von der Welt, und solche, die vom Selbstbewusstsein des endlichen Geistes ausgehen; ausserdem kann beiderseits entweder eine besondere Bestimmtheit des Weltseins oder persönlichen Seins oder auch dieses Sein im Allgemeinen, nach seiner allgemeinsten Bestimmtheit als endliches und bedingtes Sein, zu Grunde gelegt werden. So bekommen wir 4 Hauptbeweise:

1) vom Sein der Welt überhaupt aus — kosmologischer;
2) vom bestimmten und geordneten Sein der Welt — teleologischer;
3) vom bestimmten, gesetzlichen (moralischen) Sein des persönlichen Lebens aus — moralischer;
4) vom Sein des endlichen Geistes überhaupt aus — ontologisch-religiöser Beweis.

In dieser Stufenfolge bilden aber die 4 Beweise zugleich eine aufsteigende Reihe, wo jeder folgende tiefer, in einer unmittelbareren Gewissheit gegründet ist und zu einem höheren, reicheren Resultat führt.

Die älteste und dem gewöhnlichen Bewusstsein einleuchtendste Form des kosmologischen Beweises ist die, welche an der Kette der endlichen Wirkungen und Ursachen zurückgeht auf Gott als letztes, oberstes Glied dieser Kette, von welchem alle Bewegung ausgegangen, alle Ursächlichkeit bedingt sei, ohne dass er selbst noch durch Anderes ausser ihm bewegt oder bedingt wäre. Die Beweiskraft soll liegen in der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum, einer endlosen Reihe von wirkenden Ursachen, deren jede wieder, als ihrerseits verursachte, eine weiter zurückliegende Ursache erfordern würde: da in einer Causalitätskette jedes mittlere Glied nur Ursache eines folgenden insofern ist, als es selber wieder Wirkung des vorhergehenden war, so soll ohne ein erstes Glied wieder alle Ursächlichkeit der folgenden Glieder aufgehoben, also ohne ein primum movens ausser der Welt alle Bewegung, alles Werden innerhalb derselben undenkbar sein; so schon Aristoteles. Indess lässt sich nicht leugnen, dass das Causalitätsgesetz hier in einer Weise benützt wird, wodurch es sich selbst aufheben würde, dass es also über seine Natur, über sein rechtmässiges Gebiet hinausgeschraubt

Digitized by Google

wird. Denn das Causalitätsgesetz enthält zunächst nur die Nöthigung, jedes Geschehen in der erscheinenden Welt als das posterius anzusehen zu einem bestimmten prius, auf welches es folgen musste nach unfehlbarer Regel. Es liegt nun hierin offenbar die Forderung, nicht bei irgend einem Glied der Reihe der wechselnden Erscheinungen als einem letzten stehen zu bleiben, sondern jede wieder als Folge einer vorhergehenden anzusehen, somit die Causalitätsreihe als eine ihrer Natur nach unendliche, anfangslose zu denken; eine Anfangslosigkeit, als deren einfachstes Schema sich die Kreisbewegung ansehen lässt. Hiernach lässt sich also das Causalitätsgesetz nicht benützen, um mittelst desselben über die Erscheinungswelt hinüberzusteigen zu einem Jenseitigen, Unbedingten; diess ist es, was Kant in der Kritik dieses Beweises geltend gemacht hat, indem er darauf hinwies, dass dieses Gesetz seine Berechtigung und Geltung überhaupt nur innerhalb der Erscheinungswelt habe. Allein damit ist dieser Beweis doch noch nicht gestürzt; es liegt ihm ein tieferer Gedanke zu Grunde, der nur ungeschickt ausgedrückt war in jener Form des Rückschlusses auf ein oberstes Glied der Causalitätsreihe. Nicht das Causalitätsgesetz, sondern das viel allgemeinere Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches Leibnitz mit gutem Recht von jenem unterschied, bildet den eigentlichen Kern dieses kosmologischen Beweises. Wir können nehmlich immerhin zugeben, dass das Causalitätsgesetz uns nicht hinausführe über den geschlossenen Kreis der Wechselwirkungen endlicher Wesen, worin jedes ebenso andere bedingt als es von diesen bedingt wird: so ist darum doch dieses Ganze von gegenseitiger Bedingtheit und gesetzlich verlaufender Wechselwirkung noch keineswegs erklärt. Es erhebt sich vielmehr nun erst die Frage: worin liegt der zureichende Grund dafür, dass die einzelnen Wesen überhaupt auf einander einwirken, noch mehr, dass sie auf einander wirken in gesetzlich geordneter Weise, so dass einer bestimmten Aktion des einen eine bestimmte Zuständlichkeit und Reaktion des andern nach unverbrüchlicher Regel folgt; worin liegt der zureichende Grund für das Walten des Causalitätsgesetzes in der Erscheinungswelt? Es ist klar, dass dieses Gesetz unmöglich bestehen und nichts ihm gemäss

Digitized by Google

geschehen könnte, wenn nicht die ursprüngliche Beschaffenheit der Elemente der Natur ihm entspräche, wenn die wirkenden Kräfte nicht ursprünglich so bestimmt wären, dass sie ihm gemäss wirken müssen. Man könnte nun wohl sagen, diese Nothwendigkeit liege eben in der Natur der einzelnen Elemente oder wirkenden Kräfte selbst. Und dem ist auch in der That so, nur ist damit noch gar nichts erklärt, sondern die Frage nach einem zureichenden Grunde erst recht dringend geworden. Denn stellen wir uns einmal vor, jene einzelnen Elemente (die wir etwa Atome oder Kraftmittelpunkte nennen mögen) wären das schlechthin Ursprüngliche und Letzte, über welches nicht weiter zurückgegangen werden könnte, so wäre offenbar rein unbegreiflich, wie diese einzelnen Atome dazu kommen, einem allgemeinen, für sie alle gleichsehr gültigen und daher sie alle zusammenbindenden und ordnenden Gesetze zu gehorchen; mit andern Worten: wie die Beschaffenheit oder Natur eines Einzelnen mit der aller übrigen, von ihm schlechthin unabhängigen, Einzelnen so harmonirte, dass auf die Aktion jenes in diesen eine entsprechende Veränderung unabänderlich folgen würde, dass das eine mit bestimmten andern in eine gesetzmässige Verbindung einträte und unter gegebenen Bedingungen ebenso gesetzmässig diese Verbindung wieder auflöste, um neue Verbindungen einzugehen. Diese Gesetzmässigkeit des Zusammenseins und -Wirkens, diese Einheit in der Wechselwirkung der Vielen setzt nothwendig voraus, dass diese Vielen nicht das Ursprüngliche und Letzte sind, dass sie vielmehr ursprünglich schon in ihrem Sein auf einander bezogen, das Durchsichsein jedes Einzelnen eingerichtet ist auf sein Zusammensein mit allen Andern, das Durchsich- und Aussichwirken jedes Einzelnen ursprünglich berechnet ist auf sein Zusammen- und Wechselwirken mit allen Andern. Und diess wieder lässt sich nicht anders denken als so, dass das Allgemeine, welches wir in der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wechselwirkens der Einzelnen sich bethätigen sehen, selbst nichts Anderes ist als die den Einzelnen allen vorausgesetzte einheitliche Urrealität und Urkraft, welche das Viele umspannt und beherrscht, das Einzelne zusammenführt und zusammenhält. Nur in einer substantiellen Einheit,

Digitized by Google

einem einheitlichen Wesen liegt also der zureichende Grund, unter dessen Voraussetzung die Einheitlichkeit d. h. gesetzmässige Wechselwirkung des Einzelnen denkbar und erklärbar wird. Da nun aber die Bestimmtheit des Wirkens der Elemente auch zugleich ihr bestimmtes Sein ausmacht und nicht etwa erst nachträglich als zufälliges Accidenz zu ihrem Sein hinzutritt, so ist klar, dass in ebendemselben Einen Wesen, welches die bestimmte Wirkungsweise der Elemente begründet hat, auch der letzte Grund für das Sein derselben gesucht werden muss; oder dass jene Alles umfassende und beherrschende Urrealität zugleich die alles einzelne endliche Sein setzende Urkraft sein muss. Diese wesentliche Urkraft, die sich von allen einzelnen Kräften oder Kraftmittelpunkten (Realitäten) sowohl durch ihre übergreifende und beherrschende Allgemeinheit als durch ihre begründende Ursächlichkeit unterscheidet, diese wesentliche Urkraft nennen wir **Gott**, wobei wir zunächst jedoch nur an seine Alles begründende und Alles durchwaltende Kraft und Macht, an seine Allmacht denken dürfen. Weiter als bis zu diesem ganz allgemeinen und im Uebrigen völlig unbestimmten allmächtigen göttlichen Wesen führt dieser Beweis nicht und kann er nicht führen, da er ja auch nur von einem ganz allgemeinen Begriff der Welt ausgieng. Gleichwohl bildet er die Basis, auf welcher die weiteren Beweise fortbauen; und sein Resultat: die göttliche Allmacht als allwirksame d. h. Alles begründende und Alles beherrschende Kraft bildet das zu Grunde liegende Moment für die weitere Bestimmung des göttlichen Wesens*).

Gieng der kosmologische Beweis aus von der Welt als einem gesetzlichen Zusammensein und Zusammenwirken endlicher Causalitäten, so wird im teleologischen Beweis näher reflektirt auf die Art und Weise dieses Zusammenwirkens, nehmlich darauf, dass es nicht bloss ein gesetzmässiges, sondern auch ein zweckmässiges ist. Diess muss sich uns schon aufdrängen, wenn wir beachten, dass die Gesetzmässigkeit der Welt sich in den verschiedensten Formen vollzieht, das eine Causalitätsgesetz sich in eine Menge von Naturgesetzen

*) Man vergl. dazu Ulrici: „Gott und die Natur", p. 376 ff. 390 ff. Lotze: „Mikrokosmus" III, p. 481. 552.

Digitized by Google

specifizirt, deren jedes in irgend einem einzelnen Kreise des Seins und Geschehens das herrschende Prinzip bildet, und dass gleichwohl alle diese einzelnen Ordnungsprinzipien zu einer grossen Ordnung des Ganzen zusammenstimmen; diese Totalordnung können wir nicht bloss als das zufällige Resultat des Zusammenwirkens der einzelnen Kräfte betrachten, sondern müssen darin den Zweck erblicken, zu welchem die Bestimmtheit der wirkenden Kräfte das zweckmässige Mittel bildet; so gewiss es also mannigfaltige Naturgesetze gibt, welche zu einer einheitlichen allgemeinen Naturordnung zusammenstimmen, so gewiss herrscht in der Natur eine durchgängige allgemeine Zweckmässigkeit des Seins und Geschehens, der Beschaffenheit wie der Wirksamkeit der Dinge. Näher betrachtet, bildet aber diese Ordnung selber wieder ein gegliedertes System von niederen und höheren Sphären, deren jede zwar in sich schon Zweck, zugleich aber dienendes Mittel für die höheren ist; so müssen wir insbesondere das organische Leben als den Zweck des anorganischen Daseins betrachten, sowie in jenem selber wieder das animalische als Mittel für das geistige Leben. Von jeher hat sich daher die Teleologie hauptsächlich auf die Organismen gestützt; der Organismus in der Natur steht mit den Gebilden menschlicher Kunst, also menschlicher Zweckthätigkeit in wesentlicher Analogie; in beiden ist das Ganze insofern vor den Theilen, als diese in ihrer Zusammenordnung und ihrem Zusammenwirken bestimmt sind durch die Idee des Ganzen; das Ganze ist das prius seiner eigenen Verwirklichung mittelst der einzelnen Theile oder zusammenwirkenden Kräfte. Als dieses prius kann es nun aber kein reelles Dasein in der Natur selbst haben, denn es ist ja noch gar nicht realisirt, noch nicht in den Umkreis des natürlichen Seins eingetreten, es soll ja erst werden; und doch muss ihm andererseits schon ein Sein zukommen, denn es bestimmt und leitet die wirkenden Kräfte zu seiner Verwirklichung; folglich kann es nur ein ideelles Sein haben, kann nur als Gedanke dasein, welcher zu seiner Realisirung selbst die Mittel bestimmt und in Thätigkeit setzt. Ein Gedanke aber ist nur in einem Denkenden; nur eine bewusste vorstellende geistige Thätigkeit kann Zwecke sich setzen und die Mittel zu ihrer Ausführung ordnen. Also ist

Digitized by Google

der Schluss aus dem zweckmässigen Sein der Organismen auf ein zwecksetzendes intelligentes Prinzip der Natur, auf einen intelligenten Welturheber oder Gott*). — Die Beweiskraft dieses Schlusses wird angefochten entweder dadurch, dass man die Zwecke in der Natur überhaupt leugnet und für blossen Schein erklärt, das scheinbar Zweckmässige für bloss zufälligen Erfolg blind wirkender Ursachen ausgibt; oder dadurch, dass man zwar die Teleologie in der Natur zugibt, dieselbe aber aus einer der Welt selbst einwohnenden organisirenden Kraft (Leben, Seele der Welt) ohne Rückgang auf ein überweltliches Prinzip erklären zu können meint. Ersteres geschieht vom mechanischen Materialismus oder atheistischen Atomismus, der aus den rein zufälligen Bewegungen, Verbindungen und Lösungen der Atome alles Leben erklären will. Konsequenter Weise dürfte nun zwar eigentlich dieser geistlose Atomismus gar keine Gesetze des Wirkens annehmen, da diese schon (cf. das beim kosmolog. Beweis Ausgeführte) eine übergreifende Allgemeinheit als beherrschende Macht über die einzelnen Atome voraussetzen; allein in natürlichem Instinkt (sofern ja damit überhaupt alle Welterklärung aufhören würde) pflegt der Atomismus doch wenigstens die elementarsten Gesetze der Physik über seine Atome herrschen zu lassen und will nun aus diesen physikalischen Eigenschaften der Atome, Schwerkraft, Anziehungs- und Abstossungskraft und dergl., alle Erscheinungen, namentlich auch das organische und weiterhin geistige Leben erklären. Allein bei der besonnenen Naturwissenschaft steht es bekanntlich als sichere Thatsache fest, dass sich aus den physikalischen Eigenschaften der Elemente allein kein einziger physiologischer Prozess, kein einziges organisches Produkt erklären lässt, geschweige denn die konstante Erhaltung der Gattungs- oder Arttypen in der Fortpflanzung der Organismen. Das organische Leben ist also etwas vom anorganischen specifisch verschiedenes, auf seinem eigenen Prinzip beruhendes. Sobald man diess zugibt, wie die besonnene Naturwissenschaft durchweg thut, so ist auch die Teleologie aus der Natur nicht wegzubringen und es bleibt dann, um dem Schluss auf einen

*) Man vergl. dazu Ulrici: „Gott und die Natur", p. 394—399.

Digitized by Google

intelligenten Urheber dieser Zweckmässigkeit zu entgehen, nur noch die Annahme möglich, dass die Teleologie ihren Grund nur in der Welt selbst habe. Und diess kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden: entweder pankosmistisch, oder hylozoistisch. Im erstern Fall wird die Welt als entwickelte Totalität von mannigfaltigen Kräften angesehen, die, wie sie von Uranfang an in ihrem Unterschied von und ihrer Beziehung auf einander bestanden, so auch immerfort durch die eigene Kraft ihrer Wechselwirkung sich im Gleichgewicht erhalten; die Welt wäre hiernach ein sichselbsterhaltender Organismus, ein sichselbsttragendes System, in welchem das Ganze und das Einzelne, die Vertheilung der Massen und die Bewegung und Wirksamkeit der Theile, Alles von selbst und mit einem male, nehmlich von Ewigkeit her gesetzt ist, wo man also nach einem Grund und Prinzip nicht weiter fragen darf. Innerhalb dieses Ganzen findet nun zwar steter Wechsel im Einzelnen statt; die Einzelexistenzen entstehen und vergehen immer wieder nach den ewig feststehenden Gesetzen ihrer Gattungen; aber diese Gattungen selbst stehen schlechthin fest, ein successives Hervortreten qualitativ verschiedener höherer und immer höherer Gattungen ist durchaus unmöglich; die höheren setzen die niederen wohl voraus, aber letztere können die höheren nicht aus sich erzeugen oder, wenn sie einmal erloschen wären, wiedererzeugen, sondern es kann nur jede Gattung, sowie sie einmal, und zwar von Ewigkeit her, ist, sich selbst forterhalten. Der Pankosmismus kennt also nur einen im Einzelnen zwar stets sich ändernden, im Ganzen aber ewig feststehenden unveränderlichen Kreislauf, keine Succession von wirklich neuen Existenzformen, Gattungen und Prinzipien innerhalb des bestehenden Systems; durch solches neue Heraustreten würde ja schon das festgegliederte und in sich abgeschlossene System durchbrochen und könnte seinen Schwerpunkt, seine Selbsterhaltungskraft nicht mehr insichselber haben. Es widerspricht nun aber diese Theorie ebensosehr dem philosophischen Denken als der Erfahrungswissenschaft; jenes dadurch, dass sie das menschliche Denken bloss auf die Kenntniss der erscheinenden Wirklichkeit beschränkt und jede Frage nach dem Woher und Wozu, mit welcher alle Philosophie erst wahrhaft beginnt,

Digitized by Google

verbietet; — im schneidendsten Kontrast freilich zu dem nie zu überwindenden Streben und Fragen des theoretischen und praktischen Geistes nach einem Jenseits der Erscheinung, einem Prinzip und Ziel der wechselnden Erscheinungen; ein Streben, das schon an sich selbst das Zeugniss ablegt vom Dasein jenes Jenseits. Aber auch die Erfahrungswissenschaft, auf welche der Pankosmismus als auf seine einzige Instanz pocht, spricht gegen ihn. Seine Annahme eines ewigen Zusammenseins der höheren mit den niederen Gattungen wird ganz schlagend widerlegt durch die Thatsache, dass innerhalb des Verlaufs der Existenz unserer Erde die höheren Gattungen des Lebens erst allmählich, successiv hervortraten; es lässt sich eine Zeit nachweisen, wo noch kein organisches Leben auf diesem Planeten existirte, dann wieder eine Zeit, wo es nur vegetabilisches gab; und lange Perioden einer urweltlichen Fauna giengen vorher, ehe das Menschengeschlecht endlich den Schauplatz der Erde betrat. Ebenso ist dann aber auch weiterhin das Leben der Menschheit nicht der ewig gleiche Kreislauf, sondern es bildet eine Geschichte, einen Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren; und zwar trotz aller Irregularitäten im Einzelnen, im Ganzen doch ein zweckvolles, auf ein bestimmtes Zielhintreibendes Fortschreiten. Diese Succession vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren in Natur und Geschichte beweist schon zur Genüge die Unmöglichkeit der pankosmistischen Theorie, welche wegen der durchgängigen Determination aller Glieder durch einander nur ein schlechthiniges Zugleichsein aller und jeder Formen und Gattungen zugeben kann. — Es bliebe noch die hylozoistische Theorie, welche das Hervorgehen des Höheren aus dem Niedern erklärt durch Entwicklung aus einem Keim, in welchem sowohl Stoff als auch formirende Kraft für alle Gestalten des Seins liegen sollte. Allein aus einem Keim entwickelt sich das organische Wachsthum inallwege nur desswegen, weil er selber schon organisirt ist; sonach muss der Hylozoismus die Materie, aus welcher er durch immanente Entwicklungskraft das organische Leben herauswachsen lassen will, selber schon als eine organisirte voraussetzen, was nichts anders als der handgreiflichste Zirkel in der Erklärung

Digitized by Google

ist*). Es liegt in diesem Zirkel das ausgesprochene Geständniss, dass aus einem Niederen heraus ein Höheres sich nimmer mehr entwickeln könnte, wofern dasselbe nicht schon vorher auf irgend eine Weise wäre; und da es nun doch nicht, wie der Pankosmismus will, in der erscheinenden Wirklichkeit von Anfang schon wirklich ist, so bleibt nichts übrig, als dass der erscheinenden Wirklichkeit mit ihrer Succession vom Niedern zum Höheren ein Prinzip vorauszusetzen ist, in welchem der zureichende Grund für das Hervortreten jedes Höhern in der Erscheinung liegen muss. Dieses Prinzip kann nun aber auch nicht bloss die jenem Weltkeim einwohnende bewusstlose Lebenskraft, die sogenannte Weltseele sein, welche aus blindem Instinkt zweckmässige Wirkungen hervorbrächte. Wie sehr man sich auch für die Möglichkeit dieser Annahme auf den Instinkt der thierischen Seele berufen möge: es ist damit in der That doch gar nichts erklärt, sondern nur ein Räthsel auf ein anderes zurückgeführt und die Lösung also nur weiter zurückgeschoben. Eine Kraft, die nach einem Zweck — d. h. NB! nach einer nur ideellen Norm! — thätig ist, muss entweder selbst die Norm als Richtschnur ihres Thuns sich gesetzt und sie immanent gegenständlich vor sich haben, also selber ein geistiges, mit Bewusstsein thätiges Wesen sein, oder sie muss ihrerseits von einem solchen Wesen in der Weise gesetzt und bestimmt sein, dass sie gemäss der Norm, die dem geistigen Wesen vorschwebt, unwillkührlich und unbewusst wirksam ist. Eine ideelle Norm als selbstgesetzte und selbstbefolgte Richtschnur einer blindwirkenden und also nur reellen Thätigkeit ist eine contradictio in adjecto. Sonach hätten wir nur die Wahl, entweder die Thiere und überhaupt alle organischen Wesen wegen ihrer Instinkte und ihrer zweckmässigen Vegetations- und Reproduktionsprozesse für geistige, höchst begabte, nach selbstgesetzten Zwecken mit Bewusstsein wirkende, sich bildende und ihr Leben führende Wesen zu erklären; oder aber anzuerkennen, dass das zweckmässige Geschehen zwar durch die sogenannten Instinkte vermittelt sei, in letzter Instanz aber auf der schöpferischen Thätigkeit einer geistigen selbstbe-

*) Man vergl. dazu Kant, Krit. d. Urtheilskraft, p. 283 (Rosenkranz).

Digitized by Google

wussten Urkraft beruhe, welche die Thiere mit ihren Instinkten, die organischen Körper mit ihren Kräften ursprünglich so gesetzt und bestimmt habe, dass sie die zweckmässige Thätigkeit selbst vollziehen, indem der Zweck zwar nicht von ihnen selbst gesetzt, sondern ihrer Wesenheit und deren Kräften als ursprüngliche Bestimmtheit nur inhärirend, eben darum aber immanente Richtschnur ihrer Thätigkeit ist*). Die Immanenz des Zweckes (d. h. der zweckmässigen Bestimmtheit der wirkenden Kräfte) in der Welt schliesst also nicht nur nicht aus, sondern fordert gerade ein dem werdenden Weltdasein vorausgesetztes zwecksetzendes Prinzip, ein intelligentes Wesen, in welchem Alles, was in der erscheinenden Wirklichkeit successiv auftritt, als ideales System von Zweckgedanken präexistirt hat, kurz den Verstand eines Weltschöpfers. Auf diess Resultat kam auch Kant in der besten seiner Schriften, in der „Kritik der Urtheilskraft"; nach ihm lässt sich die Naturteleologie nur erklären unter Voraussetzung eines intellectus archetypus, d. h. eines durch Verstand wirkenden Urwesens**); und zwar müsse, setzt er bei, dieser Verstand ein vollkommenerer sein als der unserige, insofern als er nicht, wie dieser, diskursiv vom Einzelnen zum Ganzen gehen darf, sondern intuitiv vom Ganzen zum Einzelnen gehen oder vielmehr in einem Blick das Ganze und die Theile zugleich und in einander schauen muss. Und auch schon Aristoteles hat den Anaxagoras darüber belobt, dass er so besonnen gewesen sei, einzusehen, dass die mannigfaltigen Naturformen nicht aus der Materie hervorgehen konnten, in welcher nur ihre Möglichkeit liege, sondern eines verständigen obersten Prinzips zu ihrer Verwirklichung bedürfen. Dass die moderne Philosophie diese Einsicht der alten Denker sich wieder hat abhanden kommen lassen, beweist höchstens, dass die Geschichte der Philosophie sich nicht durchweg in einem geradlinigen Fortschritt bewegt! — Indess müssen wir hier noch auf eine Frage eingehen, die mit besonderer Schärfe von Kant erörtert worden ist. Der Naturteleologie stellt sich

*) s. Ulrici, a a. O. p. 403.
**) A. a. O. p. 300.

Digitized by Google

immer wieder der Mechanismus der wirkenden Ursachen mit seinem unveräusserlichen Rechte gegenüber; die äusserliche Vermittlung beider Betrachtungsweisen durch Theilung zwischen ihren Gebieten, so dass die teleologische Betrachtungsweise da erst anfienge, wo die mechanische aufhörte, ist zwar der dem populären Denken nächstliegende Versuch, ist aber schon von Aristoteles in seiner Kritik des Anaxagoras mit Recht als unstatthaft zurückgewiesen worden. Beide Erklärungsarten vielmehr machen gleichsehr Anspruch auf das ganze Gebiet der Naturerscheinungen: einerseits muss Alles, was Naturprodukt ist, auch durch Naturkräfte, also nach dem hier waltenden Causalitätsgesetz zu Stande gekommen sein; die mechanische Erklärungsart nach den bewirkenden Ursachen muss also auch da, wo sie sich vorerst unserm Blick noch entzieht, wenigstens als Postulat der Naturwissenschaft festgehalten werden; andererseits aber darf auch die teleologische Betrachtung nicht auf das Organische allein beschränkt sein, sondern da das organische Leben der Natur mit allen anorganischen Prozessen der elementarsten Art, sogar mit den Bewegungen des Planeten, auf's innigste zusammenhängt und dadurch ganz wesentlich bedingt ist, so muss die ganze Natur als einheitliches System von Zwecken angesehen werden auch da, wo wir die Zweckmässigkeit nicht so unmittelbar wie beim organischen Leben auf der Hand liegen sehen. Die sich hieraus ergebende Antinomie: „Alles ist mechanisch — Alles ist teleologisch zu erklären", sucht nun Kant zunächst zwar dadurch zu lösen, dass er die beiden Grundsätze, den des Mechanismus und den der Teleologie, für blosse subjektive Betrachtungsweisen, für Prinzipien von nur regulativer Bedeutung für unsere Welterkenntniss erklärt; es hängt diess mit seiner idealistischen Erkenntnisstheorie überhaupt zusammen und kann für uns eben desshalb nicht massgebend sein; aber er deutet nun doch zugleich auch einen andern Gesichtspunkt an, der für uns von höchster Bedeutung ist. Er sagt,*) die Möglichkeit, beide Prinzipien auch nur subjektiv, für unsere Weltbetrachtung zu vereinbaren, weise auf ein objektiv gemeinschaftliches Prinzip des

*) A. a. O. p. 301. 308.

Digitized by Google

Mechanismus und der Teleologie hinaus, in welchem die Einheit beider, der Zwecke und der wirkenden Ursachen, objektiv begründet sei; dieses lasse sich denken als ein übersinnliches Substrat der Erscheinungswelt, dem zugleich intellektuelle Anschauung zukomme. Dieses gemeinschaftliche Prinzip, auf welches Kant hier nur wie von weitem hindeutet, ist in der That nichts Anderes als die Allmacht, die sich uns im kosmologischen Beweis als substantielle Urkraft und Voraussetzung der endlichen Kräfte ergeben hat, in ihrer Identität mit der Intelligenz, auf welche der teleologische Beweis als auf die nothwendige Voraussetzung der Zweckmässigkeit der Welt hinausführt. Dass die wirksamen Kräfte zu dienstbaren Mitteln werden für Zwecke, die jeder einzelnen von ihnen an und für sich, sofern sie blind wirkende Kraft ist, fremd sein müssten, das wird nur denkbar unter der Voraussetzung, dass es ein und dasselbe substantielle Wesen ist, welches als Allmacht die einzelnen Kräfte nach ihrem Sein und ihrer Wirkungsweise gesetzt, und welches als Verstand die Zwecke, für welche diese Kräfte wirken sollen, entworfen hat. Eben darum, weil die intelligente Allmacht von Anfang schon die endlichen Kräfte mit Rücksicht auf ihre eigenen Zwecke und als Mittel zu deren Realisirung gesetzt und bestimmt hat, eben darum sind in der Natur Mittel und Zwecke nicht, wie diess bei menschlicher Zweckthätigkeit ist, ausser einander, sondern in einander. Darin liegt freilich ein sehr wesentlicher Unterschied der göttlich-schöpferischen Zweckthätigkeit von der menschlichen, die stets ihre Zwecke an einen gegebenen Stoff von aussen herzubringt; allein die grössere Vollkommenheit bei dieser Verschiedenheit liegt doch wohl sicher auf Seiten der göttlichen Zweckthätigkeit und nicht auf Seiten der menschlichen, wie diess der Fall wäre, wenn das Prinzip der Naturzweckmässigkeit eine bloss unbewusste, instinktiv wirkende Seelen- oder Lebenskraft sein sollte. Man kann sagen, die Zweckthätigkeit ist der Natur und ihrem Mechanismus der wirkenden Ursachen immanent nur darum weil und nur insofern als die Natur mit ihren wirkenden Ursachen der zwecksetzenden Intelligenz und zweckrealisirenden Allmacht immanent, von derselben umschlossen und durchdrungen, be-

Digitized by Google

herrscht und regiert ist. — Es ist hiemit auch schon der Einwurf gegen den teleologischen Beweis erledigt, dass er bloss auf einen, seinen Stoff von aussen bearbeitenden, Weltbaumeister, nicht auf einen Schöpfer führe. Wird dabei als der Stoff, der dem Baumeister zur Darstellung seiner Zwecke vorliege, die sogenannte todte Materie angenommen, so ist zu entgegnen, dass eine solche überhaupt gar nicht in Wirklichkeit existirt, sondern eine blosse Abstraktion ist; eine solche todte Materie wäre ein Stoff ohne alle stoffliche Bestimmtheit; das ist aber so undenkbar wie ein Ding, das nur wäre, ohne irgend Etwas zu sein; aber das schlechthin Unbestimmte ist das schlechthin Undenkbare = Nichts, das Ende einer sich selbst aufhebenden Abstraktion. Die Bestimmtheit des Stoffs aber besteht in nichts anderem als in den auf bestimmte Weise wirkenden Kräften; von diesen haben wir nun aber schon oben (beim kosmologischen Beweis) gesehen, wie sie von der göttlichen Allmacht ihre Bestimmtheit, somit ihr Sein überhaupt erhalten haben. Es ist also der ordnende Verstand mit der hervorbringenden Kraft in Gottes Wesenheit untrennlich verbunden, der Baumeister zugleich Schöpfer der Welt. Auf diese Weise hat also der teleologische Beweis den kosmologischen zu seiner Voraussetzung und dient ihm zugleich zur Ergänzung: zur schaffenden Allmacht bringt er die ordnende Intelligenz oder Weisheit hinzu. Aber weiter bringt es dieser Beweis noch nicht. Die ethischen Eigenschaften, die dem Gottesbegriff wesentlich sind und ihn erst zu dem machen, was das fromme Gemüth in Gott hat und haben muss, lassen sich aus den bisherigen zwei Beweisen nicht deduciren. Dass die intelligente Macht zugleich der Wille des Guten ist, diess folgt aus der teleologischen Naturbetrachtung nicht; vielmehr verhält sich die Natur indifferent gegen sittlich Gutes oder Böses; ihre Güter werden ebensosehr dienstbare Mittel des Bösen als des Guten und ihre Uebel treffen mit derselben Rücksichtslosigkeit den Guten und hindern die Verwirklichung der besten Absichten, wie sie dem Bösen zur Schranke werden und als Strafe sich fühlbar machen. Daraus folgt, dass wir nicht bei der Naturbetrachtung stehen bleiben dürfen, sondern über sie hinausgehen müssen zur Betrachtung unserer

Digitized by Google

selbst, nehmlich unsers geistigen, persönlichen Seins und Lebens.

Der moralische Beweis reflektirt entweder auf das Dasein des Sittengesetzes im Menschen, auf die sittliche Anlage und schliesst von da auf Gott als den Urheber der sittlichen Menschennatur d. h. als Gesetzgeber; oder er reflektirt auf die Entwicklung und Vollendung dieser Anlage im Einzelnen und in der Menschheit mittelst des sittlichen Prozesses und postulirt für die Möglichkeit derselben einen Gott als Weltregenten. Es ist eine nicht weiter zu beweisende Thatsache, deren innere Wahrnehmung Jedem zugemuthet, von Jedem postulirt werden kann, dass in uns ein Sittengesetz ist, das mit dem Anspruch auf unbedingte Nothwendigkeit sich an den Willen wendet und ebendamit auch einen Willen voraussetzt, der sich unbedingt d. h. unabhängig von allen Naturtrieben bestimmen kann nach rein geistigen, ideellen, in ihm selbst liegenden Motiven und Normen. Dieses Sittengesetz mit seiner Unbedingtheit kann nicht aus der Natur kommen, denn es unterscheidet sich auf's Bestimmteste und setzt sich sehr häufig in direkten Widerspruch gegenüber dem Natürlichen und seinen immer bloss bedingten Anforderungen, den Naturtrieben mit der nur relativen Glückseligkeit, die ihre Erfüllung bringt; es fordert Verleugnung der letztern schlechthin, wie sehr sie auch dem natürlichen Gefühl schmerzlich sein möge, im Interesse der höheren Pflicht; und wenn diese Forderung unerfüllt bleibt, so verdammt es den Menschen schlechthin, spricht ihm jeden Werth ab und begründet damit eine Unglückseligkeit, welche zur natürlichen Glückseligkeit der befriedigten Naturtriebe im schneidendsten Kontraste steht. In dieser Eigenthümlichkeit des uns einwohnenden Sittengesetzes sah eine unbefangene Reflexion von jeher einen Fingerzeig auf eine überlegene Macht, welche jenes Gesetz als den Ausdruck ihres unbedingten Willens dem Menschen eingepflanzt habe. Indess hat man die Beweiskraft dieser Thatsache dadurch zu entkräften gesucht, dass man sagte, das Sittengesetz gehöre ebenso zur menschlichen Natur, zur Natur des persönlichen selbstbewussten Wesens, wie die niedern Naturtriebe zur animalischen Natur gehören; es sei

Digitized by Google

daher nur eine dem Menschengeschlecht selbst immanente Gesetzgebung, aus welcher man keinen Schluss machen dürfe auf ein übermenschliches gesetzgebendes Prinzip. — Allein letzterer Satz ist eine sehr übereilte Folgerung. Man kann diesen Gegnern des moralischen Beweises ohne Weiteres zugeben, dass das Sittengesetz zur Natur des Menschen als eines geistigen, persönlichen Wesens gehöre, aber damit ist die Frage nicht gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben: woher denn nun das Dasein eines solchen geistigen, selbstbewussten und freien Wesens inmitten der sinnlichen Erscheinungswelt und des unfreien Causalzusammenhangs sich erkläre? das Geistige kann ja doch nicht im Sinnlichen, das frei-Sittliche nicht im unfrei-Natürlichen seinen Erklärungsgrund haben? Wohl nimmt es in diesem seinen äusserlich-erfahrungsmässigen Ausgang und Anfang, aber der Anfang ist ja nicht soviel als Prinzip, der Ausgangspunkt einer Entwicklung ist nicht auch der zureichende Grund und die treibende Kraft derselben. Denn der Anfang ist immer das Niederste, Unvollkommenste, der Grund dagegen und das Prinzip kann nicht niederer, unvollkommener sein, als die Wirkung, sondern nach dem einfachen logischen Gesetz des zureichenden Grundes muss in dem bedingenden Grund (wohl zu unterscheiden von der veranlassenden Ursache!) ebensoviel liegen als in der bedingten Folge. Wenn also im Menschen eine Potenz in die Erscheinungswelt hereintritt, welche von allem Untermenschlichen, rein Animalischen specifisch unterschieden und schlechthin darüber erhaben ist, etwas Uebersinnlich-Geistiges, so muss entweder auf jede Erklärung und damit auf das vernünftige Denken verzichtet werden, oder es muss nach dem Gesetz des zureichenden Grundes ein der ganzen Ercheinungswelt vorauszusetzendes, übersinnliches, geistiges und specieller sittliches Wesen angenommen werden, welches die schöpfrische Ursache der menschlichen Natur überhaupt und damit auch des in ihr angelegten Sittengesetzes ist. So gewiss also das Sittengesetz in der geistigen Natur des Menschen mit Nothwendigkeit begründet, sonach allerdings wesentlich autonome Gesetzgebung ist, so gewiss ist zugleich diese Menschennatur selbst wiederum begründet in der Ursächlichkeit des Willens Gottes, die menschliche Autonomie

Digitized by Google

also zugleich wesentlich und nothwendig Theonomie. — Was aber von der sittlichen Anlage gilt, das gilt ebenso auch von der Verwirklichung derselben im Einzelnen und Ganzen: auch diese geschieht gar nicht bloss durch immanente Entwicklung, sondern vielmehr in Kraft desselben Prinzips, von welchem sie ihren Ursprung hat. Denn so gewiss die sittliche Anlage sich durch des Menschen eigene Freiheit verwirklichen muss, so ist eben diese Freiheit doch nichts weniger als eine von Anfang fertige und wirkliche spontane Kraft, sondern sie muss diess selber erst werden; sie muss sich aus ihrer ursprünglichen Gebundenheit im Naturleben des Menschen erst herausarbeiten. Soweit nun der Wille noch nicht wirklich und wirksame freie Kraft ist, insoweit kann er auch nicht im sittlichen Kampf den Sieg herbeiführen; es muss also diese Kraft in einem vollendeten sittlichen Wesen liegen, von welchem der Mensch sie nach Massgabe seiner Empfänglichkeit erhalten wird. Die Freiheit als wirksame spontane Kraft, die der Mensch von Anfang her nicht in sich selber vorfindet, kann er nur suchen in einem übermenschlichen freien und sittlich vollkommenen Wesen und findet sie unfehlbar in freier Abhängigkeit von diesem, von Gott. Kant freilich kann uns hier nicht als Gewährsmann dienen, denn er fasste die sittliche Freiheit des Menschen als eine von Anfang fertige, gegen göttliche Einwirkung durchaus verschlossene; verwickelte sich aber damit freilich in den Widerspruch, diese sittliche Vollkraft doch wieder auf ganz unbegreifliche Weise durch die Macht der Sinnlichkeit beschränkt sein zu lassen, und musste daher inkonsequent genug doch wieder zu einem göttlichen Beistand rekurriren, der dann aber der spröden Sittlichkeit ganz äusserlich und unvermittelt gegenüberstand. Wohl aber können wir hier an J. G. Fichte erinnern, der in der Sittenlehre den sittlichen Prozess der Tugendbildung ungefähr folgendermassen beschreibt: Der Mensch ist zwar seinem Wesen nach schon ursprünglich frei und unabhängig von der Natur, nicht aber ist er diess ursprünglich auch schon in der Wirklichkeit, sondern in der erfahrungsmässigen Wirklichkeit befindet er sich ursprünglich in einem Zustand der Gebundenheit an und unter die Natur. Er soll nun von diesem Zu-

Digitized by Google

stand loskommen und würde diess auch an und für sich betrachtet, nehmlich nach seinem idealen Charakter, können; allein ehe er durch Freiheit sich losreissen kann, muss er erst wirklich frei sein. Nun ist's gerade seine Freiheit selbst, die gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde; allerdings sollte er durch die Energie seines Willens seine Trägheit überwinden, aber diese Energie geht eben aus seinem Zustand, wie er gerade empirisch ist, nicht hervor, sondern nur immer das Gegentheil, die natürliche Uebermacht, die ihn hemmt und fesselt. Sieht man also die Sache natürlich an, so ist es rein unmöglich, dass der Mensch sich selbst helfe, so kann er gar nicht besser werden; nur ein Wunder könnte ihn retten. Man sagt nun freilich, die Kraft liege eben hier im idealen Menschen; allein was heisst diess? der ideale Mensch ist ja eben gerade der noch nicht wirklich seiende, sondern erst wirklich werden sollende; ehe er aber wirklich ist, kann er auch nicht den Ausschlag geben im sittlichen Kampf, er kann nicht seine eigene Gebundenheit selbst lösen, nicht sich selbst aus der Tiefe herausziehen, in der er gefangen liegt; er kann nicht sich selbst gebären, sondern er muss durch die schöpferische Kraft eines höheren Prinzips im Schoose menschlicher Empfänglichkeit erzeugt werden. Auch hier also muss man entweder sich zu der Absurdität bekennen, dass das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren sich erkläre, oder muss man anerkennen, dass die Entwicklung der sittlichen Anlage keine rein immanente ist, sondern getragen und gefördert von demselben Prinzip, von dem sie schon ihrem Dasein nach herstammt; die sittliche Selbstentwicklung vollzieht sich nur durch stete freie Empfänglichkeit gegenüber dem ununterbrochen sich mittheilenden und dadurch die Empfänglichkeit immer reicher erfüllenden schöpferischen Prinzip. Diese Thatsache, die hier vom Menschen überhaupt ausgesagt wurde, zeigt sich deutlicher, als am einzelnen Individuum, in der ganzen Gattung und ihrer sittlichen Entwicklungsgeschichte. Gerade an den entscheidendsten Punkten dieser Entwicklung, wo ein Neues zum Durchbruch kommt, wo der sittlich-religiöse Geist einen kräftigen Ruck thut in der Annäherung an sein ideales Wesen, gerade da

Digitized by Google

ist's am wenigsten der empirische Zustand, der dem neuen Anfang vorhergeht, was als der hervorbringende Grund des Neuen betrachtet werden kann; wohl ist die lebendige Empfänglichkeit, das Verlangen und Suchen nach einem Besseren immer die conditio sine qua non seines Eintretens; aber wenn das Neue nun mit einemmale da ist, so ist's zwar das, was Alle befriedigt, aber ganz und gar nicht das, was diese Alle vorher gedacht, was sie veranstaltet oder durch sittliche Anstrengung aus sich selbst hervorgeholt hätten. Sondern das Neue ist da als Geschenk von Oben, als eine Gabe des sich in neuer kräftigerer Weise offenbarenden Gottes; die weltgeschichtliche Entwicklung des sittlich-religiösen Menschengeistes ist zwar Geschichte der Freiheit, aber nicht der selbstproduktiven sondern der empfänglichen Freiheit des Menschengeschlechts einerseits und der schöpferisch-producirenden Freiheit ihres ewigen Grundes, des überweltlichen Gottes andererseits. Auf diese Weise liegt in der Geschichte der Entwicklung des Menschengeistes ein Beweis mehr für die Begründung desselben im göttlichen Geist. — Endlich aber ist's auch das Endziel dieser Entwicklung, welches ohne Gott ein Räthsel bleibt, ja in sich selbst unsicher, widerspruchsvoll wird, welches also das Dasein Gottes zwar nicht beweist, denn als Endziel ist's uns ja selbst nie gegeben, wohl aber schlechterdings fordert mit derselben Gewisshéit, mit welcher es selbst als Forderung sich ankündigt. Von dieser Seite hat besonders Kant den moralischen Beweis ausgebildet. Sein Grundgedanke ist folgender: die Realisirung des höchsten Guts ist dem Menschen durch seine sittliche Natur aufgegeben; aber die Erfüllung dieser Aufgabe übersteigt seine endlichen Kräfte; folglich muss sie durch eine unendliche sittliche Macht gelöst werden; und so ist das Dasein Gottes ein Postulat der die Realisirung des höchsten Gutes aufgebenden praktischen Vernunft. Und dieser Grundgedanke ist durchaus als richtig anzuerkennen; wenn auch die nähere Form desselben nicht ebenso passend sein mag, wornach mit der Tugend oder Glückwürdigkeit die Glückseligkeit äusserlich verknüpft werden solle, so dass Jeder genau in demselben Masse sich äusserlichen Wohlergehens erfreuen dürfte, in welchem er tugendhaft sei.

Digitized by Google

Diess ist bei Kant um so misslicher, als er keine andere Glückseligkeit kennt, als die der sinnlichen Natur, welche er selbst von Anfang als durchaus unberechtigt zurückgewiesen hatte und nun doch noch nachträglich, inkonsequent genug, zu ihrem Rechte kommen lassen will. Es liegt hierin unverkennbar ein niedrig eudämonistischer Zug, gegen welchen der strenge Idealismus immer wieder sein Recht geltend machen kann. Ebendiess gilt auch von der landläufigen Form des Beweises aus der Vergeltung, welcher das Dasein Gottes postulirt im Interesse der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Die Vergeltung im strengen Sinn, als Abwägung von Verdienst und Lohn, gehört überhaupt nur in das Gebiet des Rechtsverkehrs und nicht der Moral, weil es in der Moral auf die innere Gesinnung ankommt, welche zum äusseren Lohn in durchaus keinem messbaren Verhältniss stehen kann. Es ist daher der populäre Vergeltungsbeweis allerdings schwer zu vertheidigen gegen den Vorwurf der eudämonistischen Lohnsucht, welcher es nicht um das Gute als solches zu thun ist, sondern welcher das Gute (in Wahrheit dann blosse Legalität) nur Mittel ist für anderweitige Zwecke. Gleichwohl liegt auch dieser Form des moralischen Beweises eine unverkennbare Wahrheit zu Grunde, nehmlich der Gedanke, dass die absolute Verpflichtung zum Guten sinnlos und in sich selber widersprechend wäre, wenn das Thun des Guten und das Streben darnach nicht auch einen absoluten Endzweck, das höchste Gut, die harmonische Vollendung der geistigen Menschennatur, zum Endziel hätte; welches Endziel also nicht bloss in der Idee existiren d. h. unwirklich bleiben darf, sondern welches irgendwie und irgendwo in die Wirklichkeit treten muss.*) Da nun aber das Letztere zu bewirken ausser aller menschlichen Macht steht, so ist das Dasein Gottes ein Postulat für die Realisirung des sittlichen Endzwecks; ein Postulat, dessen Beweiskraft ebensogross ist, als die Stärke der moralischen Ueberzeugung überhaupt, welche natürlich Keinem andemonstrirt werden kann. Hier gilt das Kant'sche

*) Dieser Gedanke wird noch eingehender unten behandelt werden in dem moralischen Beweis für die Unsterblichkeit.

Digitized by Google

Wort, das Dasein Gottes als eines sittlichen Weltregenten sei nicht Sache eines demonstrirbaren Wissens, sondern des moralischen Glaubens; aber dieser Glaube ist nicht zu verwechseln mit dem zufälligen und willkührlichen Fürwahrhalten auf fremde Autorität oder auf Wahrscheinlichkeitsgründe hin, sondern hat nach Kant dieselbe Festigkeit in sich, wie nur irgend ein theoretisches Wissen, aber freilich nur da, wo die sittliche Voraussetzung dafür vorhanden ist, nehmlich die Anerkennung des Sittengesetzes in seiner unbedingten Verpflichtungskraft. Wird dagegen diese nicht anerkannt, sondern das Sittengesetz zur ästhetischen Geschmackssache oder zur socialen Klugheitsregel herabgesetzt, da ist dem moralischen Beweis selbstverständlich der Nerv abgeschnitten. Wo aber das Sittengesetz als ein Unbedingtes und über die Erscheinungswelt ebendamit Hinausliegendes, Uebernatürliches anerkannt wird, da lässt sich sehr leicht aus jeder der 3 Grundformen des Sittlichen ein Rückschluss auf Gott ziehen. Aus der Unbedingtheit des Sollens oder aus dem Pflichtbewusstsein folgt die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren sittlichen Macht, die dem Menschen mit dem Dasein, mit der geistigen Natur, mit der Anlage zur Freiheit zugleich das Gesetz seiner Freiheit eingepflanzt hat, also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als der schöpfrischen Ursache der sittlichen Anlage. Ferner aus der Disharmonie zwischen dem empirischen Zustand des Menschen und seiner seinsollenden Idee, aus der Schwäche und Unfähigkeit des noch an die Natur gebundenen Menschen, die sittliche Idee aus sich heraus zu realisiren, aus der Unmöglichkeit, dass die Tugend sich aus der Untugend von selbst durch rein immanente Entwicklung herausbilde, folgt die Nothwendigkeit fortgehenden Einflusses der göttlichen Offenbarung, also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als des tragenden Grundes der sittlichen Entwicklung in ihrem ganzen Verlauf, als des Erhalters der sittlichen Anlage. Endlich aus der Undenkbarkeit der Zwecklosigkeit des sittlichen Thuns einerseits und dem Unvermögen des Menschen, den höchsten sittlichen Zweck, das höchste Gut, aus eigener Kraft zu realisiren, andererseits folgt das Postulat einer nach sittlichen Zwecken wirkenden Allmacht,

Digitized by Google

also das Dasein Gottes als des Vollenders der sittlichen Anlage und Bestimmung der Menschheit. Es mag hier auch noch bemerkt werden, dass es gleichsehr eine Einseitigkeit ist, wenn die göttliche Causalität nur postulirt wird für das Endziel des sittlichen Prozesses, für Herstellung des höchsten Guts (Kant), oder wenn nur für den Anfang desselben, für die Schöpfung des Menschen (Rationalismus); vielmehr, wenn der Anfang von ihm stammt, so muss auch Fortgang und Ende unter seiner steten erhaltenden und vollendenden Einwirkung stehen; und umgekehrt, ist das Ziel nicht zu erreichen ohne seine Allmacht, so muss auch schon der Anfang von ihm gesetzt sein; denn Gott kann doch nicht Etwas bloss zu vollenden haben, was von Anfang ihn gar nichts angienge, er kann doch nicht bloss der Hülfsarbeiter für fremde Zwecke sein, sondern offenbar kann er nur die Zwecke fördern, die er auch schon ursprünglich selber gesetzt hat. — Uebrigens liegt der Fortschritt, zu welchem uns dieser Beweis im Verhältniss zu den vorigen verholfen hat, auf der Hand: die intelligente Allmacht bestimmt sich jetzt als der Wille des Guten, als heiliger Wille, Allmacht und Weisheit treten in den Dienst der sittlichen Willensbestimmtheit, der Heiligkeit Wie im teleologischen Beweis die wirkenden Kräfte der Welt sich als dienende Mittel erwiesen zur Herstellung des natürlichen Lebens mit seinen mannigfachen Gütern, so erweist sich jetzt das ganze natürliche Leben als Mittel für das sittliche Leben der endlichen Geister und alle natürlichen Güter werden zu bedingten Werthen herabgesetzt gegenüber der Unbedingtheit des sittlich Guten.

Während der moralische Beweis von einer einzelnen Seite des persönlichen Selbstbewusstseins aus auf Gott geschlossen hat, wird endlich im ontologischen Beweis das Wesen des menschlichen Geistes überhaupt und schlechthin, sofern er seinem allgemeinsten Begriff nach eine endliche Unendlichkeit darstellt, zum Ausgangspunkt gemacht. Das reflektirende Bewusstsein geht hiemit in seinen eigenen Grund zurück und hebt sich ebendamit als Reflexion selber auf, es wird zur unmittelbaren oder zur Erfahrungsgewissheit. Diesen Gang können wir noch an den verschiedenen Formen des ontologischen Beweises verfolgen. Die äusserlichste, unvoll-

Digitized by Google

kommenste Form desselben ist die Anselm'sche: Es gehört zum Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens, dass ihm auch das Sein zukomme, denn das Seiende ist vollkommener als das Nichtseiende und somit wäre über das nichtseiende Vollkommenste hinaus noch ein Vollkommeneres (das seiende Vollkommene) zu denken, was gegen den Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens wäre. Die Unthunlichkeit dieses Schlusses hat Kant nachgewiesen: Aus dem blossen Begriff von einem Ding kann gar nichts für seine Existenz folgen; denn aus dem Begriff kann nur analytisch sein Inhalt entwickelt werden, aber die Existenz gehört nicht zum Inhalt eines Begriffs und kann daher auch von demselben nicht durch ein blosses analytisches Urtheil prädicirt werden, sondern durch synthetisches Urtheil allein d. h. dadurch, dass man über das logische Denken hinaus in die Erfahrung geht und hier das Dasein des im Begriff Gedachten aufweist. Der Fehler des Anselm'schen Beweises war also der, dass von einem vorausgesetzten Begriff Gottes das Dasein als ein Merkmal dieses Begriffs abgeleitet werden sollte, statt einzusehen, dass das Dasein dieses Begriffs in uns an sich selber schon ein Beweis für das Dasein Gottes ist, sofern er letztres als einzig zureichenden Grund voraussetzt. Hegel hat diess in seiner Art so ausgedrückt: Der Begriff Gottes ist nicht so arm, dass er das Sein, diese ärmste Kategorie, nicht in sich schlösse; nicht erst vom Begriff des Unendlichen brauchen wir auf das Sein hinüberzugehen, sondern der Begriff, das Denken ist selber schon das Unendliche, denn es ist die faktische Abstraktion von der Endlichkeit. Diess kann nun freilich so verstanden werden, wie z. B. Strauss es wendet: der ontologische Beweis führt auf einen Gott, welcher das Denken in allem Denkenden selber und nichts davon persönlich noch Unterschiedenes ist, also würde damit gerade das Dasein eines vom Menschengeiste noch verschiedenen Gottes geleugnet, Gott würde idealistisch identificirt mit dem dem Menschen — man weiss nicht, woher und wozu? — einwohnenden Gottesbewusstsein. Hier tritt nun die Form des ontologischen Beweises, wie sie sich bei Cartesius findet, in ihr Recht: Das Gottesbewusstsein des Menschen ist freilich das Göttliche in ihm, aber dieses Göttliche könnte gar nicht in ihm sein,

Digitized by Google

wenn es nicht eine Wirkung wäre von einem Gott ausser und über ihm. „Wenn ich frage, woher ich doch das haben könne, dass ich über eine vollkommenere Natur, als die meinige ist, nachzudenken im Stande bin, so sehe ich klar, dass ich diess nur haben kann von einem Dasein, dessen Natur wirklich eine vollkommenere ist. Denn es kann nicht sein, dass ich jene Idee von Nichts sollte bekommen haben und es kann ebensowenig sein, dass das Vollkommene vom minder Vollkommenen hervorgebracht wurde d. h. dass ich sie von mir selbst bekommen hätte. Folglich ist nur übrig, dass sie in mich gelegt wurde von derjenigen Natur selbst, welche alle Vollkommenheiten in sich enthält, von denen ich eine Idee habe, dass sie also von Gott in mich gelegt wurde.“*) Wollte man gegen die Beweiskraft dieses Schlusses einwenden, dass die Gottesidee eben zur Natur des menschlichen Geistes als solchen gehöre, dass sie durch Abstraktion von der Einzelheit und Endlichkeit, also durch die dem Denken an sich selber wesentlich eigene Funktion erzeugt sei u. dgl.: so ist hiemit wieder, wie oben beim Sittengesetz, die Frage nur zurückgeschoben; es wäre nun erst zu erklären, wie diese unendliche Macht, die das Denken ist, dieses Hinausgehen über die Einzelheit und Endlichkeit, diese in der Erkenntniss des Endlichen als endlichen selbst schon vollzogene Ueberwindung der Schranke der Endlichkeit, wie diese Macht in die Natur hereintreten konnte. Es liegt ja wahrlich in keiner Weise im Wesen des Naturlebens, eine solche unendliche Macht, wie den denkenden Geist, aus sich zu erzeugen; vielmehr sehen wir, dass alles Lebendige unterhalb des Menschen so ganz in seinem Wesen aufgeht, dass es sich von diesem durchaus nicht unterscheiden kann; es ist alles Naturleben durchaus in seiner Schranke befangen und erkennt dieselbe nicht als Schranke; daher ist es als Einzelnes eben auch schlechthin nur endlich und hat kein Unendliches in sich. Dasselbe aber, was vom Denken gilt, gilt auch vom Wollen: auch dieses geht nicht auf in der Determination des Naturlebens, sondern vermag von allen natürlichen Trieben zu abstrahiren und sich unabhängig von ihnen, ja gegen sie zu be-

*) s. Cartes. princ. philosoph. I, cap. 17.

Digitized by Google

stimmen. Dieses Unendliche im Menschen setzt nun aber schlechterdings als einzig möglichen Erklärungsgrund ein Unendliches über dem Menschen voraus; oder wie sollte denn das Untermenschliche, die Natur, dazu kommen, ihr Gegentheil, den Geist, aus sich herauszusetzen, wenn sie nicht selber als Voraussetzung des kreatürlichen Geistes gesetzt wäre von der absoluten Voraussetzung beider: vom absoluten Geist, von Gott? Der Widerspruch, der das Wesen des Menschen konstituirt: dass er Geist ist, also Unendliches, und doch wieder endlich, weil individuell beschränkt und zeitlich werdend, weil nicht causa sui im vollen Sinn, sondern ursprünglich von anderswoher geworden, kurz dass er kreatürlich-unendliches Wesen ist, dieser Widerspruch findet seine einzig mögliche Lösung durch die Voraussetzung eines schlechthin unendlichen, ungewordenen, ewig in und durch sich selbst bestimmten Geistes oder Gottes. Dieser Gedanke ist bekanntlich das Grundthema und aber auch die bleibende Wahrheit der Philosophie Jakobi's. „So gewiss, sagt er im Sendschreiben an Fichte, ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Fülle alles Guten und Wahren besitze und dieses weiss, so gewiss weiss ich auch: es ist ein höheres Wesen und in diesem habe ich meinen Ursprung; ich selbst kann mir wahrlich mein höchstes Wesen nicht sein, so lehrt mich meine Vernunft instinktmässig, dass Gott es ist. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes ausser und über mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche zu glauben, aus Liebe, durch Liebe.“ „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott; wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm inneren Selbst, was ausser ihm sollte uns ihn kund thun?“*) — Hier wird nun der ontologische Beweis von selbst zum religiösen. Wie nehmlich im moralischen Beweis nicht nur aus dem Dasein des Sittengesetzes auf Gott als seinen Erklärungsgrund zurückgeschlossen, sondern auch Gottes Dasein als Möglichkeitsgrund (Garantie) für die Erhaltung und Vollendung des Sittlichen in Tugend und höchstem Gut postulirt wurde, ebenso verhält es sich auch wieder hier: Das endlich-unendliche

*) Aus der Schrift: „Von den göttlichen Dingen“.

Digitized by Google

Wesen des Menschen fordert einen unendlichen persönlichen Geist nicht nur als seine schöpferische Ursache, sondern zugleich als die Garantie seiner eigenen Erhaltung und Vollendung in selig-freiem Dasein. Und diese Garantie ist hier noch von anderer, höherer Art als im moralischen Beweis. Dort ist der Ausgangspunkt, von dem aus geschlossen wird, die Unbedingtheit der sittlichen Idee, also ein Sollen, nicht ein Sein; zwar ein Sollen von unbedingter Verpflichtungskraft, dessen Realisirung somit schlechthin gewollt und gehofft werden muss, aber eben doch nur ein ideales Sollen, dem die Realität des wirklichen Seins noch fehlt, das also insofern auch nicht Gegenstand des wirklichen Genusses, der Liebe, sein kann, sondern nur Gegenstand der Achtung; daher ist auch die Realisirung dieses Unbedingten eine dem Menschen noch äusserliche, zukünftig erhoffte, und somit der hierauf sich stützende Glaube an das Dasein Gottes doch nur eine feste moralische Ueberzeugung und gleichsam eine unentreissbare Hoffnung von einer noch nicht unmittelbar in gegenwärtiger Erfahrung gegebenen Realität. Dagegen ist nun in unserm letzten Beweis das Unendliche, von welchem ausgegangen wird, das wirkliche Sein des Menschen als eines Geistwesens; hier handelt es sich also gar nicht darum, dass dasselbe in Zukunft erst realisirt werde, sondern es handelt sich darum, in jedem Augenblick der Gegenwart dieses an sich unendliche Sein im Konflikt mit seiner Beschränktheit und allseitigen Bedingtheit doch als wirklich unendlich zu behaupten. Und da wissen wir nun schon aus der psychologischen Analyse der Frömmigkeit, dass die Freiheit des Menschen in ihrer Unendlichkeit sich nur vollziehen und gegenüber ihren empirischen Schranken behaupten, also über dieselben erheben kann dadurch, dass sie eingeht in die Abhängigkeit von dem übernatürlichen Gott, sich an Gott in freier Liebe hingibt, um sich in ihm von den Schranken der Endlichkeit befreit, schlechthin in ihrer Unendlichkeit bejaht, vollendet und beseligt zu finden. Diese Selbsterhaltung in der Hingabe an Gott, wie sie das Wesen der Frömmigkeit ausmacht, ist nun aber nur dann möglich, wenn auch Gott ein wirkliches Selbst, Persönlich-

Digitized by Google

keit im vollsten Sinne des Worts ist; wenn er dasselbe ist, was der Mensch, nehmlich persönlicher freier Geist, aber nicht auf dieselbe Weise, wie der Mensch, nehmlich nicht auf endliche Weise, räumlich-zeitlich beschränkt, aus der Natur heraus geworden und immer noch an sie gebunden, sondern auf schlechthin vollkommene Weise, also schlechthin von nichts ausser ihm abhängig und bedingt, vielmehr als der ewige Grund seiner selbst schlechthin nur durch sich selbst bestimmt und alles Andere aus sich bestimmend. Nur dann, wenn Gott seinem Wesen nach dasselbe ist, wie der Mensch, aber auf absolut vollkommene, urbildliche Weise, mit einem Wort: wenn er absolute Persönlichkeit ist, nur dann kann der Mensch sich von ihm abhängig fühlen, ohne doch in dieser Abhängigkeit sein Wesen als freier Geist vernichtet sehen zu müssen. In der Abhängigkeit dagegen von einem unpersönlichen Gott, mag er dann im Uebrigen gefasst sein wie er will, bleibt dem Menschen immer nur die trostlose Resignation; er weiss sich als das Endliche dem Unendlichen gegenüber als das schlechthin Nichtige und Werthlose, das sich so gut wie alles andere endliche Dasein gefallen lassen muss, dass seine Nichtigkeit an ihm vollzogen, dass es vom Unendlichen wieder verschlungen werde. Wenn damit auch eine gewisse Art von Frömmigkeit sich noch verbinden kann, wie in der pantheistischen Naturreligion oder in manchen Erscheinungen pantheistischer Mystik innerhalb des Christenthums, so ist das doch jedenfalls nicht die wahre beseligende Frömmigkeit, nicht die Frömmigkeit der furchtlosen Gottesliebe. Indem also die christliche Frömmigkeit die Furcht austreibt, welche Pein hat, verbietet sie auch jede Vorstellung von Gott, bei welcher dem Menschen nur Furcht und Resignation übrig bliebe. Indem der Fromme faktisch Gott liebt und in dieser Liebe sich beseligt weiss, weiss er unmittelbar damit auch, dass Gott Etwas ist, das man lieben kann; Liebe ist aber nur möglich als Verhältniss von Person zu Person; daher ist dem Frommen die Persönlichkeit Gottes nicht nur, wie dem Moralischen, ein Postulat, sondern eine in der Thatsache seiner Gottesliebe unmittelbar eingeschlossene Gewissheit, welcher dieselbe Festigkeit und Zweifellosigkeit ein-

Digitized by Google

wohnt wie jeder thatsächlichen oder Erfahrungsgewissheit. *) Insofern ist eben dieser Beweis der höchste unter allen, weil ihm die unmittelbarste, lebendigste Ueberzeugungskraft einwohnt, die der frommen Gemüthserfahrung; nur diese Erfahrung ist's, welche der Beweis zum bestimmten Bewusstsein und zum klaren mittheilbaren Ausdruck erhebt. Wie aber die Ueberzeugungskraft dieses Beweises die grösste, so ist auch sein Inhalt der höchste, das Wesen Gottes, das er aufschliesst, das reichste. Denn wenn der Mensch in der Abhängigkeit von Gott sich selber nicht nur erhalten, sondern vollendet, bereichert und beseligt fühlt, so ist ja offenbar Gott für den Menschen das vollkommene Gut, das sich selbst dem bedürftigen Menschen mittheilt zu dessen höchster Befriedigung; wenn das Verhältniss des Frommen zu Gott das der empfangenden Liebe ist, so ist Gott nicht nur vollkommene Persönlichkeit, sondern auch sichselbst mittheilende Persönlichkeit, kurz er ist die vollkommene Liebe. Der allmächtige, weise und heilige Gotteswille bestimmt sich nun endlich noch als der Wille der unendlichen Liebe, die mit allen ihren in Natur und Sittenwelt realisirten oder zu realisirenden Zwecken zuletzt nichts anderes bezweckt als die endlichen Geister zur vollkommenen Gemeinschaft Gottes und zum Mitgenuss seiner eigenen Vollkommenheit hinanzuführen; alle einzelnen kreatürlichen Güter der Natur und Sittenwelt ordnen sich nun als beschränkte Erscheinungsformen und dienende Mittelglieder unter dem einen unbeschränkten Gut, das Gott, die persönliche unendliche Liebe, selber ist.

Es hat uns der Stufengang dieser Beweise vom Aeusserlichsten, den wirkenden Kräften der Erscheinungswelt, in's Innerlichste geführt, in das fromme Gemüth des Menschen;

*) Man vergl. dazu J. H. Fichte, Psychol. I, p 730: „Die Gottesliebe, so gewiss sie das Gefühl der Seligkeit uns gewährt, bietet eben damit den faktischen, den wirksamen Beweis, dass ein erwiederndes Objekt dieser Liebe vorhanden sei, dass wir Gott nur dadurch zu lieben vermögen, weil er selbst die Quelle dieser und jeder Liebe, die absolute uns durchdringende Liebesmacht ist. Wir erfahren Gott in dieser Thatsache als die höchste Liebe; es ist eine faktische Ueberführung, die keiner theoretischen Gründe weiter bedarf, weil sie mitten im Thatsächlichen und seinen Wirkungen sich befindet."

Digitized by Google

und auf jeder Station dieses Wegs hat sich uns zugleich der Einblick in's göttliche Wesen vertieft: von der allumfassenden Allmacht, zur allweisen Intelligenz, zum heiligen Willen des Guten, zuletzt zum persönlichen höchsten Gut oder zur persönlichen Liebe. Dabei lässt sich zugleich bemerken, dass diese verschiedenen Stufen des Beweisgangs zugleich verschiedenen Stufen des religiösen Bewusstseins in der Geschichte entsprechen. Die beiden ersten Formen, der kosmologische und teleologische Beweis, entsprechen dem Gottesbewusstsein des Heidenthums, jener besonders dem orientalischen, dieser dem griechischen; daher auch von der religiösen Reflexion heidnischer Philosophen diese Beweise schon mannigfach ausgebildet wurden (sie finden sich fast bei jedem Philosophen von Anaxagoras bis Cicero in irgend einer Form, bald mehr populär, bald mehr wissenschaftlich). Der moralische Beweis entspricht der Gesetzesreligion des Judenthums; man denke an das hiefür klassische Wort: „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" (eine populäre Form des moralischen Vernunftglaubens Kants!); die Gottesleugnung beruht auf moralischer Abkehr von Gott (Begriff des „Narren" in religiös-sittlicher Beziehung!). Endlich den ontologisch-religiösen Beweis hat das Christenthum ausgebildet; und zwar noch vor der syllogistischen Form bei mittelalterlichen Scholastikern schon Augustin; man lese Stellen seiner „Confessionen", wie die: „Du (Gott) warest inwendig und ich war draussen und suchte Dich dort und rannte in Deine schönen Werke unschön hinein. Du warest mit mir, aber ich war nicht mit Dir; doch ich finde keinen sichern Zufluchtsort für meine Seele, als in Dir! Du hast uns geschaffen zu Dir hin und unser Herz ist ruhelos in uns, bis es zur Ruhe gekommen in Dir!" Dass auch schon in der ursprünglichen wissenschaftlichen Darstellung des ontologischen Beweises bei Anselm trotz der mangelhaften logischen Form der spekulativ-religiöse Gedanke vorschwebte, ergiebt sich aus dem Anfang seiner Schrift, des „Proslogium", in welcher er diesen Beweis ausführt: „Wohlan, o Mensch, tritt in die Kammer Deines Geistes, schliesse Alles aus ausser Gott und und was Dir ihn zu suchen dient! Herr, wenn du nicht hier bist, wo soll ich dann Dich suchen?"

Digitized by Google

Das Resultat dieser positiven Beweise ist nun schliesslich auch noch negativ zu erhärten durch die Kritik der Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes.

Schon Spinoza hatte indirekt durch seinen Satz, dass jede Bestimmung Negation, also dem unendlichen Wesen Gottes unangemessen sei, die Persönlichkeit Gottes in Frage gestellt; überdiess lehrte er auch direkt, dass intellectus und voluntas nicht zur Natur Gottes gehören, sondern dass diess nur modi der Attribute des Denkens und der Ausdehnung seien, welche somit, wie alle modi d. h. begrenzte Erscheinungsformen des Einen unendlichen Seins, nicht diesem letztern unmittelbar, sondern nur der natura naturata d. h. der Welt des endlichen Daseins angehören. Ausdrücklich hat aber zuerst J. G. Fichte, in dem bekannten, oben citirten Aufsatz: „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung", die Persönlichkeit Gottes geleugnet. „Ihr leget, heisst es dort, Gott Persönlichkeit und Bewusstsein bei; was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in Euch selber gefunden, an Euch selber kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denket noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr machet sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern euch selber im Denken vervielfältigt." Und denselben Gedanken führt Strauss*) so weiter aus: „Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschied von andern gleichartigen Personen ausser uns, von denen wir uns unterscheiden; ein Wesen also, das kein anderes seines gleichen ausser sich hat, kann auch keine Person sein. Persönlichkeit ist zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur die im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschliesslichkeit von sich ausschliesst; absolute Persönlichkeit also ist

*) Glaubenslehre § 33

Digitized by Google

contradictio in adjecto.“ — Man hat nun diesen Einwurf dadurch zu entkräften gesucht, dass man die Prämisse zwar zugab, Persönlichkeit setze eine Mehrheit und gegenseitige Ausschliessung von Personen voraus, die daraus geschlossene Verendlichung Gottes aber in sofern abwies, als ja die andern Personen von Gott selbst gesetzt, somit seiner Absolutheit nicht hinderlich seien. Allein schwerlich ist damit das Gewünschte erreicht; wenn Gott nur dadurch, dass er endliche Personen sich gegenübersetzt, selbst erst zur Person wird, so ist er eben auch nur gewordene Persönlichkeit, wie die endlichen Personen es sind; ist er aber selbst dem zeitlichen Werden unterworfen, so kann er nicht mehr der zureichende Grund für das Werden der Welt und der Personen in ihr sein; letztere sind ja die Bedingung für sein eigenes Person-Sein, somit ist er mindestens ebensosehr in seinem Person-Sein von ihnen abhängig, als sie von ihm; sein persönliches Sein ist selbst ein bedingtes und endliches, also seine Absolutheit aufgehoben. Andere haben daher die Mehrheit von Personen, welche Gott zur Persönlichkeit verhelfen sollen, nicht in der Kreatur, sondern im ungeschaffenen göttlichen Wesen selber finden wollen; die Dreieinigkeitslehre schien hier einen willkommenen Ausweg zu bieten, sofern in ihr 3 ewige und einander ebenbürtige Personen seien, die sonach einander gegenseitig zum persönlichen Selbstbewusstsein verhelfen können. Man vergass dabei nur, dass hiernach die 3 Personen der Dreieinigkeit als 3 sich gegenseitig ausschliessende Individuen vorgestellt werden müssen, die eben damit schon, in ihrer gegenseitigen Ausschliesslichkeit, zu endlichen Personen werden; dieser ungeschickte Ausweg würde also die Persönlichkeit Gottes in der That nur retten auf Kosten seiner Absolutheit nicht nur, sondern auch seiner Einheit (Tritheismus statt Monotheismus!). — Auf diesem Wege also, so lange man dem Gegner seine Prämissen zugibt, lässt sich seinem Schlusse nicht entgehen. Wir müssen also seine Prämissen selber der Kritik unterwerfen; dabei wird sich zeigen lassen, dass Strauss Absolutheit und Persönlichkeit desswegen nicht zusammenbringt, weil er sowohl von der Absolutheit, als auch von der Persönlichkeit einen falschen

Digitized by Google

Begriff hat. Das Absolute, meint er, müsse das schlechthin Unbestimmte sein, weil jede Bestimmung Negation, Endlichkeit involvire. Es ist aber in Wahrheit Bestimmtheit nur dann eine Beschränktheit, wenn sie am Determinirten gesetzt ist durch Anderes ausser ihm, keineswegs auch dann, wenn sie an ihm durch es selbst gesetzt ist; als solche Selbstsetzung ist sie vielmehr gerade Bethätigung und Affirmation des Wesens, nicht aber Negation. Est ist also die positive Bestimmtheit Gottes, insofern sie von ihm selbst gesetzt ist, nicht nur keine Beschränkung, sondern gerade eine Vollkommenheit seines Wesens.*) Umgekehrt hingegen wäre Unbestimmtheit so wenig wahre Absolutheit, dass sie vielmehr gerade das Unvollkommene und Leere, blosse Möglichkeit statt höchster Wirklichkeit und Wirksamkeit wäre. Der wahre Begriff des Absoluten ist also nicht der der schlechten quantitativen Unendlichkeit = Unbestimmtheit, sondern der der schlechthinigen Bestimmtheit infolge reiner Selbstbestimmung; das Absolute muss, als das Alles bestimmende, vor Allem das Allerbestimmteste und zwar eben durch sich selbst schlechthin Bestimmte sein. Ein solches den Grund seiner Bestimmtheit in sich selbst tragendes Wesen ist uns nun aber in der Wirklichkeit nur in dem persönlichen selbstbewussten und freien Geist gegeben. Sonach führt der Begriff des Absoluten als des Durchsichselbstschlechthinbestimmten nach der Analogie der Erfahrung von selbst zum Begriff der Persönlichkeit; so wenig steht der letztere zum erstern in Widerspruch, dass er vielmehr von ihm geradezu gefordert wird nach dem uns einzig möglichen Analogieschluss aus der Erfahrung. — Und was nun das Andere betrifft, dass Persönlichkeit nur denkbar sei gegenüber andern Personen, so ist hier vor Allem wohl zu unterscheiden zwischen der theoretischen Denkbarkeit und der realen Existenzmöglichkeit. Das kann man wohl zugeben, dass für unser Bewusstsein das Ich denkbar, d. h. Gegenstand des Wissens, nur werde durch seinen Gegensatz zum Nichtich und die Beziehung auf dieses; wobei es ganz gleichgültig ist, ob dieses dem Subjekt entgegenstehende Objekt

*) Man vergl. dazu Rothe: „Theol. Ethik" (2. Aufl.) I, p. 72.

Digitized by Google

selber wieder Subjekte, Iche sind oder ob es blosse Dinge sind, denn es handelt sich hiebei überhaupt nur um den Denkgegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Zugegeben aber auch, dass uns unser Ich zum Gegenstand eines bestimmten Gedankens nur wird durch seine Beziehung auf ein Nichtich, auf ein Ausseruns, so folgt doch hieraus für's Erste gar nichts für Gott; denn diess ist eben nur die Folge der allgemeinen Bedingtheit unseres Denkens, das nun einmal immer der Anregung von aussen, also durch das Nichtich bedarf, um dadurch aus seiner blossen Potentialität zur Aktualität getrieben zu werden; als Folge der Endlichkeit unsers Denkens kann es aber offenbar für das göttliche nicht massgebend sein. Für's Andere aber folgt daraus, dass für uns der Ich-Gedanke bedingt ist durch ein wahrgenommenes Nichtich, noch durchaus nicht, dass auch das Ich-Sein oder die Existenzmöglichkeit der Persönlichkeit bedingt sei durch das Nichtich. Ehe das Ich Objekt des Denkens werden kann, muss es Subjekt des Denkens schon sein, muss also überhaupt als Subjekt, d. h. als eine von aller bloss dinglichen Existenz specifisch unterschiedene Realität, existiren; es muss also, ehe es gedacht wird und um nur gedacht werden zu können, schon erlebt sein in der Unmittelbarkeit des realen Selbstgefühls, welches gar nicht aus der Reflexion auf die Aussenwelt entsteht, sondern welches seinerseits vielmehr der Grund alles Reflektirens und namentlich auch der Grund davon ist, dass dieser Gegensatz zwischen Ich und Nichtich als ein beispielloser, keinem andern Unterschiede zweier Objekte irgendwie vergleichbarer empfunden werden kann. Wäre dem nicht so, wäre unser Ich nicht schon vor allem unserm Denken des Ich und Nichtich eine positive, im unmittelbaren Selbstgefühl erlebte Thatsache, woher sollte denn dann überhaupt dem Gedanken des Ich ein positiver Inhalt kommen? Aus dem Nichtich offenbar nicht, denn in diesem wird ja nur das Gegentheil vom Ich gedacht; wäre also das Ich seinerseits auch nichts als das Nicht-nichtich, so kämen wir aus diesem leeren Cirkel nie heraus zu einem positiven Inhalt und würden sonach weder das Ich noch das Nichtich denken können. Irgendwo muss doch für das Denken ein δος μοι που στω gegeben sein und diess kann nur in

Digitized by Google

der allem Denken vorausgehenden Realität des Ich liegen. — Doch die Gegner gehen nun noch weiter und behaupten auch von der realen Existenzmöglichkeit des Ich, dass sie nicht ein Ursprüngliches, sondern nur ein Abgeleitetes sein könne, nehmlich sofern sie Produkt aus dem Gegeneinanderwirken endlicher (dinglicher) Kräfte sei; darum gebe es nur in der Welt der Wechselwirkungen Persönlichkeiten, nicht könne Gott eine solche sein. Diese Behauptung entbehrt aber jedweder äussern oder inneren Begründung; es ist noch nie gelungen, die Realität des Ich aus dem Nichtich, dem Ding, heisse es Stoff oder Kraft oder Atom, zu erklären; und in Ewigkeit kann diess der Natur der Sache nach nicht gelingen, denn auch die verwickeltsten Kombinationen jener Elemente ergeben immer nur objektive Erscheinungen, nicht ein Subjekt, für welches die Erscheinungen erschienen; man mag diese Erscheinungen sublimiren, wie man will, immer sind es nur auseinanderfallende Prozesse, denen eben die Hauptsache stets noch fehlt: das zusammenhaltende Selbst. Der selbstbewusste Geist ist nun eben einmal nicht aus dem Geistlosen zu erklären, sondern ist ein unableitbar Ursprüngliches; wird er auch in der geschöpflichen Welt erst durch zeitliche Entwicklung zum aktuellen Geist, so wäre doch diese Entwicklung selbst unmöglich, wenn nicht die ursprüngliche Anlage zum Geistwerden schon von Anfang da wäre, als eigenthümliche Naturbestimmtheit eines Wesens, die ihm von aussen nicht erst zuwachsen könnte, wenn sie nicht ihm von Haus aus schon zukäme. Aber — kann man endlich noch einwenden — ist denn nicht wenigstens diese Entwicklung der Ichheit aus der blossen Anlage zur aktuellen Wirklichkeit bedingt durch Mitwirkung des Nichtich, der Aussenwelt, theils der andern Iche, theils der dinglichen Natur? Diess muss allerdings in Betreff des menschlichen Ichs unbedingt zugegeben werden; zwar nicht in dem Sinn, als ob unser Ich von Anfang eine tabula rasa wäre, welcher aller Inhalt erst von aussen zukommen müsste; vielmehr trägt es die Formen und Gesetze seines Lebens und seiner Thätigkeit (und zwar jedes einzelne Ich seine individuellen) in sich selbst von Anfang an; aber die Anreize des Handelns und der Stoff dazu kommen von aussen; die Aussenwelt ist der

Digitized by Google

mitwirkende Faktor für die Entwicklung und Erfüllung des Ich mit bestimmtem Inhalt. Allein diess gehört eben zur Endlichkeit unseres Ich, dazu dass es erst werden muss und nicht schon ewig ist, und dann dass es werden muss als Theil innerhalb des Weltganzen, von welchem ihm daher Ort, Zeit und Art seines besondern Werdens vorgezeichnet wird. Was aber nicht aus dem Ich überhaupt, sondern aus der Endlichkeit unsers menschlichen Ich folgt, das kann doch nicht einen Grund abgeben gegen die Ichheit Gottes; als absolute Persönlichkeit muss Gott nicht erst in der Zeit werden, sondern er ist, was er ist, uranfänglich schon vollkommen. Und wenn wir auch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nicht als starre Ruhe denken dürfen, wobei alle Succession von Lebensmomenten fehlte, weil damit das Leben selber aufgehoben wäre, wenn wir also Gottes Ewigkeit auch als unendliche Lebensbethätigung denken, so bedarf doch diese Bethätigung weder der Anregung noch des Stoffs von aussen, sondern sie trägt in ihrer eigenen Unendlichkeit Stoff und Motiv ihrer Bethätigung. Eine Analogie dafür bietet der gereifte menschliche Geist, der bis auf einen gewissen Grad aus sich selbst d. h. aus dem angesammelten Schatze seines geistigen Lebens zehren kann; nur freilich ist diese selbständige Produktionskraft beim Menschen erst eine spät erworbene und immer nur relative; bei Gott dagegen ist das Durchsichselbstbedingtsein schon darum ein schrankenloses, weil es ein ewiges, nicht erst gewordenes ist. Da nun aber eben dieses Durchsichselbstbedingt- und bestimmtsein das unterscheidende Merkmal des persönlichen Lebens bildet, so folgt hieraus, dass der volle Begriff des persönlichen Lebens gerade nur Gott zukommen kann, während uns auch die Persönlichkeit nur in relativer Weise zukommt. Gehört zur Persönlichkeit Selbstbestimmung: nie ist unsere Selbstbestimmung eine unbedingt freie, sondern immer eingeschränkt durch unsern Zusammenhang mit dem Ganzen, unseren Ort in Raum und Zeit; gehört zur Persönlichkeit Selbstbewusstsein: nie ist unser ganzes Wesen in unser Selbstbewusstsein aufgenommen, nie bietet das letztere ein schlechthin vollständiges Bild unseres Ich, weder seiner gleichzeitigen Natur noch seiner zeitlich getheilten Entwicklung. Also so wenig sind die Eigenthüm-

Digitized by Google

lichkeiten des Endlichen erzeugende Bedingungen unserer Persönlichkeit, dass sie vielmehr gerade Hindernisse ihrer unbedingten Entwicklung und vollen Verwirklichung sind. Dem Unendlichen allein ist ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwicklung durch Etwas, das nicht es selbst wäre, bedarf, sondern in ewiger Bewegung sich insichselbst erhält.*) — Wie uns oben der richtig gefasste Begriff des Absoluten auf den Begriff der Persönlichkeit führte, ebenso nun hier der richtig gefasste Begriff der Persönlichkeit auf den des Absoluten. So ist von beiden Seiten aus der Beweis geführt, dass „absolute Persönlichkeit" nicht nur nicht ein undenkbares Non-ens ist, wie Strauss meint, sondern vielmehr ein denknothwendiger Begriff, dessen Wahrheit und Unentbehrlichkeit dadurch nicht aufgehoben wird, dass ihm allerdings die anschauliche Durchsichtigkeit abgeht und der Natur der Sache nach abgehen muss.

8. Kapitel.

Verhältniss Gottes zur Welt.

Hier ist der Ort, wo die Religionsphilosophie sich mit den philosophischen Theorien über Gott und Welt auseinanderzusetzen hat; zum Ausgangspunkt durfte sie diese Untersuchung nicht machen, da sie ja in der Frömmigkeit und der in dieser gegebenen Gottesidee ihre Basis nehmen muss; aber als Gegenprobe für die dort gewonnenen Resultate ist die Kritik der philosophischen Gottesbegriffe nicht zu entbehren. Der philosophische Gottesbegriff ist nehmlich einem völlig andern Boden entwachsen als der religiöse; wenn dieser im religiösen Gemüth wurzelt, so verdankt jener seine Genesis dem Trieb des Denkens, von der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungswelt zurückzugehen auf die der Vielheit zu Grunde liegende und im Wechsel beharrende Einheit. Es ist also das vom Besondern abstrahirende und auf das Allgemeine zurückgehende Denken, welches den philosophischen

*) Man vergl. zu diesem ganzen Passus die eingehenden Auseinandersetzungen Lotze's im „Mikrokosmus" III, p. 565 ff. Auch Rothe, a. a. O.

Digitized by Google

Gottesbegriff erzeugt; ebendaher erklärt sich's, dass von Anfang derselbe immer das Allgemeine in mehr oder weniger strengem Gegensatz zum Besondern repräsentirt, das Allgemeine in abstrakter Form; daher der Anfang des eigentlichen Philosophirens durchweg pantheistische Theorien erzeugt.*)

Als die ursprünglichste und naivste Form des Pantheismus ist der Hylozoismus zu betrachten, welcher die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf ein einheitliches Lebensprinzip zurückführt, welches nach Analogie des animalischen Lebens als Seele (Weltseele) gefasst wird; die Welt also ein beseelter Leib (ein Thier), dessen Lebendigkeit Wirkung der inwohnenden Seele oder Gottheit ist. So findet sich bei den Indern schon in den ältesten Spuren ihres Philosophirens, welches zugleich die ältesten Philosopheme der Menschheit darstellt, lange noch vor dem ausgebildeten Brahmanismus, die Lehre von der „grossen Seele" (Atma); „ehe noch Sein oder Nichtsein war, sagt ein indischer uralter Hymnus, war Atma und athmete versenkt in sich selbst; ausser ihr war Nichts, Alles war verworren in ihr; aber das Verlangen, das sich in ihr bildete, war der erste Samen des Seins". Als dann später Brahma, die hypostasirte Idee des brahmanischen d. h. priesterlichen Kultus, mit jener uralten Idee der Atma identificirt wurde, bildete sich ein System der Emanation oder Evolution, wornach die Welt = entfaltetes Dasein des Brahma, Brahma = in sich ruhende Seele der bewegten Welt ist. Indem sich diese Urseele zur Welt auseinanderlegt, ist sie zugleich Ursache und Wirkung; selbst unkörperlich, erscheint sie in aller Körperlichkeit; selbst gestaltlos durchläuft sie alle Gestalten; „wie die Milch zu Rahm gerinnt, das Wasser zu Schnee, Eis, Hagel sich zusammenzieht", so verdichtet sich gleichsam Brahma zur Materie, stufenweise

*) Die Belege zu der folgenden Skizze (denn mehr als Skizze sollte und durfte dieser Abschnitt nicht werden, wollte er seine Grenzen innerhalb dieses Zusammenhangs nicht völlig überschreiten) finden sich in jeder Geschichte der Philosophie. Ueberdiess wurde für die indische Philosophie benutzt: Köppen: „Der Buddhismus"; für die griechische Zeller: „Geschichte der griechischen Philosophie"; für die neuere Hanne: „Idee der Persönlichkeit Gottes", Wirth: „Die spekulative Gottesidee", Baur: „Geschichte der Lehren von Trinität und Menschwerdung" Bd III, Strauss: „Glaubenslehre".

Digitized by Google

sich mehr und mehr veräussernd; Aether, Feuer, Erde sind diese Stufen und die individuellen Seelen sind die unmittelbar aus der Weltseele entsprungenen Funken. Hiernach ist also Brahma einerseits das Eine gestalt- und körperlose, unveränderliche, allein wahre Sein und bildet insofern den schroffsten Gegensatz zu der wirklichen Welt des Vielen und Körperlichen und Wechselnden; andererseits aber ist er doch wieder nicht nur der Grund dieser Erscheinungswelt, sondern er ist sie geradezu selbst, da sie ja nur das entfaltete Brahma ist. Allein damit dass Brahma sich entfaltet, geht es ja eben aus seiner Einheit heraus zur Vielheit, aus seiner Wandellosigkeit ein in den Wechsel, gibt also sein eigen Sein auf und geht in dem Weltsein unter. Brahma und die wirkliche Welt, das ἓν und das παν, welche im hylozoistischen Pantheismus noch ganz unmittelbar eins sind, erweisen sich bei schärferer Reflexion als widersprechende Begriffe, die sich gegenseitig aufheben wie schlechthiniges Sein und schlechthiniges Werden, reine Einheit und Vielheit; die Kluft zwischen beiden wird durch den Evolutionsbegriff nicht nur nicht ausgefüllt, sondern gerade nur aufgedeckt, sofern ja eben das Sichentfalten schon ein Aufgeben der Einheit und der Ruhe ist. Es entsteht sonach das Dilemma, das eine der beiden unvereinbaren Glieder aufzugeben: entweder ist Brahma, das ἓν; dann ist die Welt, das παν, in Wahrheit nicht; oder umgekehrt. Der hylozoistische Pantheismus drängt also über sich hinaus zum akosmistischen Pantheismus oder zum atheistischen Pankosmismus. Es begreift sich leicht, dass das im Zug der Abstraktion schon einmal begriffene Denken zunächst den ersten Weg einschlägt. So sagt denn das spätere Vedantasystem (dem reinen Brahmanismus gegenüber schon ketzerisch): Brahma ist allein und die Welt ist nicht d. h. nichts Reelles, sondern blosser Schein, Maja. Dieser Weltschein hat zwar seinen Grund im Sein, in Brahma, denn er ist entstanden aus dem Verlangen der Weltseele nach Selbstoffenbarung, aber gleichwohl existirt er für Brahma nicht, sondern nur für den Menschen, der in der Illusion befangen ist, als wäre er für sich etwas Besonders im Unterschied vom Einen Brahma; sobald er diesen Wahn aufgibt und die Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten gewahr wird, so hört der Schein der Welt für ihn auf, die Welt

Digitized by Google

und er selbst gehen auf in Brahma — Diesem akosmistischen Pantheismus, der die Welt in Gott aufgehen lässt, stellte sich aber gleichzeitig sein Extrem entgegen in der atheistischen Ichheitslehre des Sankya-Systems. Nach diesem gibt es gar kein Absolutes, Unendliches, keine reale Welteinheit, sondern die einzige Realität bilden die individuellen Seelen und das sie zusammenhaltende Band ist nur das Weltgesetz, also etwas rein nur Formales.

Es ist gewiss sehr merkwürdig, dass ganz der gleiche Entwicklungsgang sich später in der griechischen und zuletzt wieder in der neueren Philosophie wiederholt: zuerst Hylozoismus, der dann in zwei Konsequenzen auslauft, einerseits akosmistischen Pantheismus und andererseits atheistischen Pankosmismus.

Die griechische Philosophie begann mit dem grobsinnlichen Hylozoismus der jonischen Naturphilosophen. Als dann das energischere Denken nach einem reineren Prinzip suchte, kam es zuerst auf das abstrakte Eine Sein der Eleaten. Aber anfänglich, bei Xenophanes, dem Stifter dieser Schule, wurde dieses ἓν noch durchaus nicht in ausschliessenden Gegensatz gestellt zur Vielheit des erscheinenden Seins, sondern ἓν και παν wurde ganz unbefangen zusammengestellt; die Welt als Ganzes ist zugleich die Einheit Gottes und umgekehrt die Einheit Gottes ist zugleich die Gesammtheit der Welterscheinungen. So abstrakt dieses ἓν auch gedacht sein mag, es war doch schon insofern, als es die Substanz des παν sein sollte, etwas Stoffliches; und wenn auf das Verhältniss beider je näher reflektirt wurde, liess es sich daher kaum anders denken, denn als das einer Evolution des παν aus der Substanz des ἓν — also ganz wie im Brahmanismus. Aber derselbe Fortschritt zur Negation des παν d. h. zum Akosmismus, wie dort, findet nun auch hier statt, schon beim Schüler des Xenophanes, bei Parmenides. Dieser machte mit dem Begriff des Einen reinen Seins in der Weise Ernst, dass er es allem Vielen und Veränderlichen als einem Nichtseienden schlechthin entgegenstellte; alle Bestimmungen, welche auf äussere Begrenzung oder auf innere Unterschiede, auf Entstehen oder auch nur auf zeitliche Succession hindeuten würden, werden diesem abstrakten Sein abgesprochen und

Digitized by Google

nur das Denken soll ihm zukommen. Wie kann denn aber ein wirkliches Denken stattfinden, wo es weder innere Unterschiede noch eine Succession von Momenten geben soll? es kann diess nichts anderes sein als die Abstraktion selbst also die philosophische Methode, welche in diesem Absoluten gleichsam hypostasirt wird. Indess konnte doch Parmenides bei dieser Behauptung, dass nur das Eine sei und das Viele nicht sei, so wenig es bewenden lassen als das indische Vedantasystem; es muss doch zum mindesten zugestanden werden, dass die Erscheinungswelt als scheinbares Sein oder in der Vorstellung der Menschen existire, und damit ist schon die unabweisliche Aufgabe vorhanden, diesen Schein zu erklären. Wenn es wahr ist, dass Parmenides diese Erscheinungs- oder Scheinwelt im 2ten Theil seines philosophischen Lehrgedichts zu erklären versuchte durch eine Art von Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden (die er auch unter dem Bilde des Warmen und Kalten darstellte), so würde das sehr nahe zusammentreffen mit der indischen Spekulation, welche die Maja aus einem Verlangen Brahma's erklärt, denn das Verlangen ist ja auch eine Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden oder ein Ausdruck des dem Seienden noch anhaftenden Nichtseins. Ebendamit aber ist indirekt dem Nichtseienden schon auch eine gewisse Realität zugestanden und damit die Lehre vom Einen reinen Sein aufgehoben. — Indem der Atomismus (Demokrit) diese Konsequenz vollzieht, bildet er das gegentheilige Extrem zum Akosmismus der Eleaten. Das Nichtsein wird als die reale Schranke am Seienden gefasst und damit zerschlägt sich die Einheit des Seins in die Vielheit der Seienden, der Atome. Jedes von diesen ist zwar ein ebensolches Seiendes, ebenso undurchdringliche und unveränderliche Einheit, wie das eleatische Eine Sein, nur aber begrenzt und gegen einander abgeschieden durch den zwischenliegenden leeren Raum oder durch das reale Nichts. Dieser Raum ist nicht etwa das die Atome zusammenhaltende einheitliche Wesen, positive Substanz, sondern vielmehr das sie auseinanderhaltende, die Schranke eines jeden gegen die andern, hypostasirte Negation. Da nun aber, um den Weltzusammenhang

Digitized by Google

zu erklären, doch auch ein einigendes Band der gegen einander spröden und gleichgültigen Atome nothwendig ist, so schrieb man den Atomen als einzige Qualität (und diess auch inkonsequent, da sie ja unkörperlich sein sollen!) die Schwere zu; nach dem Gesetz der Schwere stossen sie im leeren Raum aufeinander und dadurch entsteht mechanische Bewegung in der ganzen Masse, aus welcher Bewegung die wechselnden Gruppirungen der Atome, nemlich die Dinge der Erscheinungswelt, hervorgehen. So besteht also das Reale einzig nur im Vielen und das einheitliche Band ist nichts Reales sondern etwas rein Formales: das Gesetz, die Nothwendigkeit, die als blinde Macht auch Zufall heisst. Der Atomismus ist damit erklärter Atheismus.

Denselben Entwicklungsgang finden wir endlich auch wieder in der neueren Philosophie. Sie begann in der Reformationszeit mit einem Naturpantheismus oder Hylozoismus. Nach Giordano Bruno ist das Weltall ein lebendiges Wesen, ein unendlich grosses Thier und die das Viele der Erscheinung zusammenhaltende Einheit ist nichts anderes als die Seele dieses Thiers, die Weltseele. Diese ist aber identisch mit dem Weltstoff, der Materie, welche „als die schwangere Mutter aller Formen“ diese aus sich durch die ihr einwohnende Lebenskraft hervorbringt; die beseelte Materie ist also die Quelle alles Lebens, die Substanz, welche die wechselnden Erscheinungen erzeugt und unter deren Wechsel stets mit sich identisch bleibt. Aber auch hier, wie im Brahmanismus, verbirgt sich in der Evolutionstheorie nur der Grundwiderspruch des hylozoistischen Pantheismus: er löst die wechselnden Formen von ihrem bestimmenden Grunde ganz los und macht sie zu etwas für das ewige Prinzip selbst ganz Gleichgültigem; daraus folgt dann nach einer Seite hin, dass gegenüber der Einheit des Prinzips, der Weltseele, die Vielheit der endlichen Dinge verloren geht oder doch wenigstens zur unwirklichen, nichtigen Erscheinung herabgesetzt wird; andererseits aber kann doch die Realität dieses Endlichen auch nicht aufgegeben werden und es wird daher umgekehrt die Einheit des Prinzips so in die Vielheit der Erscheinungen hereingezogen, dass es in

Digitized by Google

dieser untergeht*). Die unmittelbare Einheit, welche diese Philosophie statuirt hatte zwischen dem ἓν und dem παν, zersetzt sich in ein ἓν ohne παν (Akosmismus) und ein παν ohne ἓν (Atheismus). — Die erstre Konsequenz ist ausgebildet in dem Pantheismus des Spinoza. Gott ist nach Spinoza identisch mit der absoluten Substanz d. h. mit demjenigen Sein, welches zu seiner Existenz keines andern bedarf sondern den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, bei welchem die Existenz mit der Essenz, mit dem Begriff schon gegeben ist. Dieses durchsichselbstseiende oder unbedingte Sein ist zugleich das unendliche unbegrenzte Sein, da Durchsichselbstsein eine solche Macht Dazusein ist, welche an nichts Anderem ihre Schranke findet, also eben unbeschränktes oder unendliches Dasein ist. Daher kann es auch nicht verschiedene Substanzen geben, weil das Unendliche nur Eines ist. Dass es aber eine solche unendliche Substanz gebe, glaubt Spinoza nicht erst beweisen zu müssen; gibt es überhaupt ein Sein, ist es unmöglich, das Sein überhaupt wegzudenken, so gibt es ebendamit ein nothwendiges, also unbedingtes Sein und dieses ist mit dem Unendlichen identisch, also gibt es eine unendliche Substanz und nur diese ist das Sein, welches eine wirkliche, selbständige Realität hat, sie ist das allein wahre, widerspruchslose, ewige und unveränderliche Sein. Doch diess sind nur erst negative, die Begrenztheit und Abhängigkeit abwehrende Bestimmungen. Und freilich andere als solche können auch genau genommen dieser Substanz nicht zukommen, nach dem Spinozischen Axiom: omnis determinatio est negatio; die Wesensbestimmung würde hiernach eine Beschränkung, ein relatives Nichtsein der Substanz ausdrücken, dieselbe also verendlichen. Wenn nun gleichwohl als die Attribute, unter welchen das Wesen der Substanz vom Verstande erkannt wird, Denken und Ausdehnung ihr beigelegt werden, so ist klar, dass damit etwas der Substanz ansich Fremdes und äusserlich, nehmlich aus der Erfahrung her, Aufgenommens an sie herangebracht und auf sie übertragen wird. Denn diese beiden Attribute

*) Man vergl. dazu besonders Ritter: Gesch. der Philos. IX, p. 612 ff.

Digitized by Google

sind schon dadurch, dass sie von einander sich unterscheiden und gegen einander sich abgrenzen, endliche Bestimmungen und können also nach Spinoza's Voraussetzungen dem unendlichen Wesen der Substanz unmöglich adäquat sein. Aber freilich, wenn überhaupt das Denken etwas Positives von der Substanz auszusagen sich genöthigt sieht, so blieb nichts anderes übrig als eben jene beiden allgemeinsten Gattungsbegriffe aus der Erfahrungswelt auf sie zu übertragen. Es kommt hiebei ein Grundfehler zu Tage, der schon im Spinozischen Erkenntnissprinzip seine Wurzel hat: einerseits macht das Denken Anspruch auf Absolutheit und will alle Realität begreifend durchdringen; andererseits aber will es diess erreichen auf dem Wege der blossen Abstraktion, also der Negation aller Bestimmtheit des Wirklichen. Das Resultat eines solchen Denkens kann offenbar nur die leerste Abstraktion sein, die alle Bestimmungen von sich ausschliessende unendliche Substanz, das reine Sein der Eleaten; um aber doch auch der andern Seite des Denkens, seinem vorausgesetzten Anspruch auf absolute Erkenntniss der Wirklichkeit gerecht zu werden, wird das Resultat der Abstraktion, die leere Substanz, nachträglich und durchaus äusserlich gleichgestellt mit der Gesammtheit der Wirklichkeit, obgleich sie in Wahrheit das gerade Gegentheil, die Negation aller bestimmten Wirklichkeit ist. Dieser Grundwiderspruch zeigt sich also schon darin, dass die Substanz an sich das Bestimmungslose ist und doch wieder die beiden allgemeinsten Gattungsbegriffe der Wirklichkeit zu ihren Bestimmungen (Attributen) erhält; es zeigt sich dasselbe noch weiter und eklatanter im Verhältniss der unendlichen Substanz zu den endlichen modis oder den Einzeldingen der Erscheinungswelt. Einerseits nehmlich erklärt Spinoza, dass aus der unendlichen Natur der Substanz nur unendliche modi und aus diesen wieder nur Unendliches folge, also keine Einzelexistenzen; und diess ist sehr natürlich und ganz konsequent, denn die oberste logische Allgemeinheit (Substanz) mag sich specificiren, wie sie will, immer werden es doch nur wieder logische Allgemeinheiten (subordinirte und engere Gattungsbegriffe) sein, was aus dieser Specifikation oder Modifikation folgt, nie aber konkrete Wirklichkeit, Einzeldasein. Daraus

Digitized by Google

würde aber eben folgen, dass das Oberste oder Gott nicht ein blosser logischer Allgemeinbegriff sein darf, wofern die Welt an ihm ihren zureichenden Erklärungsgrund haben soll. Allein statt diese einzig richtige Konsequenz zu ziehen, werden die modi finiti d. h. die Summe des endlichen Daseins einfach aus der Erfahrung aufgegriffen und an die Substanz angehängt durch den Machtspruch: „das Einzelne, das endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann zum Dasein und zum Wirken von Gott oder einem Attribut Gottes nur insofern bestimmt werden, als dieses mit einer endlichen Modifikation modificirt ist und eine determinirte Existenz hat". Eben in diesem „insofern als" liegt die Achillesferse des Systems, hier wird plötzlich ein ganz unvermittelter Sprung gemacht, denn bis daher war ja alles Endlichsein und Determinirtsein von der Substanz auf's ängstlichste fern gehalten worden und jetzt wird es plötzlich einfach vorausgesetzt! Oder vielmehr: das Endliche wird, weil es nun einmal in der Erfahrung gegeben ist, an das Unendliche angehängt, in keiner Weise aber aus demselben erklärt; es bleibt durchaus ein Unbegriffenes. Zwar wird dieses irrationale Verhältniss wieder gedeckt durch die Wendung, dass Gott als das unendliche Sein die unendliche Macht oder Kraft sei, welche Unendliches auf unendliche Weise producire. Damit wäre ja, scheint es, doch zwischen Unendlichem und Endlichem ein positives Verhältniss statuirt, das Causalitätsverhältniss. Es gehört dahin die Unterscheidung zwischen natura naturans und naturata; erstre das unendliche Wesen als wirkende Ursache gedacht, und zwar wirkend mit derselben einwohnenden Nothwendigkeit, mit welcher es existirt, letztres die gesammte Wirkung dieser unendlichen Ursache oder die Erscheinungswelt; die Unendlichkeit der Ursache würde sich dabei in der Wirkung insofern entfalten und doch zugleich erhalten, als unendlich vieles Endliche und in unendlichem Wechsel des Einzelnen gesetzt würde. Allein dann müsste doch wenigstens zwischen dem Sein Gottes in sich, in reiner Unendlichkeit, und seinem Sein in der zersplitterten Unendlichkeit des gesammten endlichen Daseins, oder zwischen seinem Sein für sich und seinem Wirken in der Welt unterschieden und ein reales

Digitized by Google

Fürsichsein des Endlichen im Unterschied vom unendlichen Wesen Gottes ansich, ein reales Werden des Endlichen im Unterschied von der ewigen Sichselbstgleichheit Gottes angenommen werden. Von all' dem findet aber bei Spinoza das Gegentheil statt. Gott ist vielmehr hier die Ursache der Dinge im selben Sinn, in welchem er die Ursache seiner selbst ist, d. h. die Existenz derselben ist schon im Begriffe Gottes eingeschlossen; die Dinge folgen aus der ewigen Natur Gottes mit derselben (logischen) Nothwendigkeit, mit welcher die Eigenschaften des Dreieckes, z. B. dass seine 3 Winkel = 2 Rechten sind, aus der Natur des Dreiecks folgen; sie folgen daher aus Gott auf schlechthin zeitlose, ewige Weise. Die göttliche Allmacht ist nach Spinoza nicht ein Wirken, welches Neues und Neues aus dem Nichtsein in's Sein setzen würde, sondern sie ist identisch mit Gottes Wesen und was aus diesem folgt, kann nicht erst zeitlich werden, sondern muss ewig schon dasein, weil es eben zu seinem ewigen Wesen gehört, ein Accidens an demselben bildet, dessen Sein vom Sein der Substanz unzertrennlich ist. Daher ganz konsequent gesagt wird: Mass, Zeit und Zahl sind nichts als modi unsers Denkens oder vielmehr Imaginirens d. h. unserer endlichen und unwahren Betrachtungsweise. Aus diesem Allem folgt deutlich, dass das Causalitätsverhältniss zwischen Gott und Welt in Wahrheit auf ein blosses Substantialitätsverhältniss hinauskommt zwischen Wesen und nothwendiger Erscheinung, beziehungsweise auf das logische Verhältniss zwischen dem Allgemeinbegriff und den subsumirten besondern Begriffen, die aber ihrerseits gleichfalls nur logische Abstraktionen, nicht konkrete Wirklichkeiten sind. Es ist also das ganze System ein blosses Begriffsschema und das Erfolgen des Einen aus dem Andern, das Producirt- oder Determinirtwerden des Einzelnen durch einander oder durch die Eine Substanz ist nur eine Umschreibung für die rein logischen Verhältnisse der Koordination und der Subsumtion der Begriffe neben und unter einander. Es begreift sich, dass in einem solchen System logischer Abstraktionen ein eigentliches Ich, ein Subjektsein im Unterschied vom bloss dinglichen Sein keinen Raum findet. Wenn Gott das Attribut des Denkens beigelegt wird, so ist's nur im selben

Digitized by Google

Sinn, wie ihm auch das Attribut der Ausdehnung zukommt: er ist res cogitans wie res extensa; es ist nur eine objektive Seinsweise, in welcher das Eine göttliche Wesen dem Betrachtenden erscheint, nicht aber ein Sichselbsterscheinen, Vonsichselbstwissen; natürlich! denn unter einem logischen Allgemeinbegriff kann unter Anderem auch das Denken subsumirt werden, nicht aber kann der Allgemeinbegriff selber denken, denkendes Subjekt, Selbstbewusstsein sein; er ist immer nur gedachtes Objekt, nie sichselberdenkendes Subjekt. So wird es sich auch mit dem intellectus infinitus verhalten, den Spinoza von Gott aussagt: er ist der logische Inbegriff der denkenden Einzelwesen oder der einzelnen Denkakte, nicht aber ein denkendes Ich. Und wenn zu einem solchen ein Anlauf genommen zu sein scheint in der Lehre von der idea ideae in Gott und vom amor intellectualis, mit welchem Gott sich selbst liebe: so erinnere man sich, dass diese Bestimmungen, um eigentlich verstanden zu werden, eine wirkliche Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, also Verstand und Willen nach der Weise des unsrigen, in Gott voraussetzen würden, was Spinoza doch auf's entschiedenste verwirft und der Konsequenz nach verwerfen muss. Es wird also dabei an nichts anderes zu denken sein, als dass das unendliche Denken in allen einzelnen Denk- und Wollensakten der endlichen Wesen in seiner schlechthin einfachen Identität mit sich selbst bleibe; aber eben diese einfache, unterschiedslose Identität mit sich hebt das wahre Wesen des Denkens, des Geistes überhaupt auf und setzt es herab auf gleiche Linie mit der quantitativen Ausdehnung: es ist bloss quantitative Unendlichkeit, eine Fläche ohne Vertiefung, ein qualitativ unbestimmtes Sein*). Ebenso fehlt aber auch der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, die ja nur auf Grund des Fürsichseins möglich ist; der menschliche Geist ist hier nur eine Reihe endlicher cogitationes und volitiones, die unter einander durch nothwendigen Causalnexus verknüpft sind; es fehlt die Ineinsbildung von Endlichem und Unendlichem, auf welcher die menschliche Persönlichkeit, die Freiheit beruht. Damit

*) Man vergl. dazu Baur, Trinitätslehre III, p. 538.

Digitized by Google

hängt zusammen, dass auch die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen abgeschwächt werden; sie sind nicht die sittliche That der Selbstbestimmung für oder wider einen absoluten Zweck, sondern das Gute besteht in der Erhaltung des Seins (Eudämonismus) und das Böse im Mangel an Realität. Im unendlichen Sein der Substanz heben sich auch diese sittlichen wie alle Unterschiede des bestimmten Daseins auf: sie ist der Abgrund, der die ganze Weltwirklichkeit verschlingt; ein vollendeter Akosmismus.

Den historischen Gegensatz zu Spinoza hat nun zwar Leibnitz gebildet mit seiner dem Atomismus verwandten Monadenlehre; aber da er die Ordnung der Monaden nicht durch diese selbst begründet sein lässt, sondern auf die Ursächlichkeit eines dieser Vielheit vorausgesetzten persönlichen Gottes zurückführt, so kann er nicht als das reine Gegentheil zu Spinoza betrachtet werden und wird seine Stelle nicht hier, sondern erst weiter unten bei Darstellung des theistischen Gottesbegriffs finden müssen. Als das reine Gegentheil zu Spinoza's akosmistischem Pantheismus haben wir vielmehr den atheistischen Pankosmismus zu betrachten, wie wir ihn schon im Atomismus der Griechen fanden und wie er in der Neuzeit in den verschiedenen Formen des (mechanischen oder dynamischen) Materialismus einerseits, in dem Fichte'schen Idealismus mit seiner moralischen Weltordnung andererseits auftritt. Das Gemeinschaftliche dieser Systeme aller ist, dass sie das Wirkliche in eine ursprüngliche Vielheit setzen und die Einheit als das erst aus der Vielheit gewordene Resultat ansehen. Da nun aber doch erklärt werden soll, nicht nur wie aus einer ursprünglichen Vielheit gegen einander gleichgültiger Realitäten überhaupt eine Einheit entspringen könne, sondern auch wie eine solche auf blossem Zufall beruhende Einheit und Ordnung sich selbst stetig erhalte, so muss doch neben der realen Vielheit auch eine formale Allgemeinheit als das begründende prius der resultirenden Einheitlichkeit ursprünglich schon dasein: diess ist das ordnende Gesetz, sei es Natur- oder Sittengesetz, die thätige, sich selbst realisirende Ordnung („ordo ordinans" Fichte). Das Widersinnige dieser Theorie liegt für jeden nüchtern Denkenden auf der Hand.

Digitized by Google

Eine Ordnung ist nicht abtrennbar vom Geordneten, kann also unmöglich die präexistirende Macht sein, von welcher das zu ordnende Einzelne in seinem Sein und Sosein abhängig wäre. Ein Gesetz ist nun einmal nichts, das über und ausser dem Wirklichen in der Luft schwebte; es existirt vielmehr nur theils als Gedanke eines denkenden und wollenden Geistes, theils als gedachte und gesetzte Bestimmtheit der (geschaffenen) wirklichen Einzelwesen; dass aber nichtgeschaffene, ihrem Sein und Sosein nach schlechthin souveräne Einzelwesen dazu kommen sollten, einem allgemeinen Gesetz zu folgen, ist durchaus undenkbar. Und die Schwierigkeit vermehrt sich dadurch, dass die Wirklichkeit nicht von einem einzigen Gesetz, etwa dem der Schwere, beherrscht wird, sondern von deren vielen ursprünglich verschiedenen, deren höhere aus den niedern nicht abzuleiten sind und doch in der zeitlichen Erscheinung nach denselben erst heraustraten (z. B. das organische Lebensgesetz trat erst im Verlauf des zeitlichen Daseins der Erde in's Dasein und in Wirksamkeit, nachdem ihm vorher der Boden zubereitet war). Wie erklärt sich diess, wenn die Gesetze ursprüngliche Eigenschaften der ewigen Atome sind? sollten sie dann nicht auch ewig in Wirksamkeit gewesen sein? Diese Schwierigkeiten lösen sich nur, wenn man statt eines abstrakten Gesetzes einen wirklichen schöpfrischen Willen der Weltordnung als begründende Ursache voraussetzt*). Am unfasslichsten ist vollends eine moralische Weltordnung ohne einen moralischen Gesetzgeber und Lenker; denn eine abstrakte Macht, welche blindwirkend ohne persönlichen Affekt des Guten doch genau so wirken würde, als ob sie mit bewusstem Willen das Gesetz des Guten verwirklichte, ein blinder Mechanismus, dessen Triebfeder doch das Sittengesetz wäre: das ist wahrhaftig nichts als die aberwitzige Ausgeburt einer krankhaften Grübelei! Das Sittengesetz hat seinen Ort inallweg nur in einem persönlichen Willen; ist also, wie Fichte will, das Sittengesetz zugleich das Weltgesetz, so kann dieses seinen Ort nur haben im persönlichen Willen eines Weltschöpfers und Weltregenten.

*) Man vergl. dazu die Ausführung oben beim kosmologischen und teleolog. Beweis für's Dasein Gottes.

Digitized by Google

Aus diesen entgegengesetzten Formen philosophischer Weltanschauung, dem akosmistischen Pantheismus und atheistischen Pankosmismus, ergibt sich das Resultat, dass es gleich sehr einseitig ist, eine Einheit zu setzen ohne Vielheit oder eine Vielheit ohne Einheit. Beide werden sonach zusammensein müssen; aber diess nun nicht wieder in der Art wie beim hylozoistischen Pantheismus, von dem die Philosophie, wie wir sahen, ausgieng, nicht wieder als unmittelbares unterschiedsloses Einssein von ἓν und πᾶν, sondern in einer solchen Verbindung beider, welche Beziehung und Unterschied zugleich in sich schliesst. Unter den mehrfachen hier wieder möglichen Formen ist die einfachste und nächstliegende, darum aber nicht auch vollkommenste die, welche Einheit und Vielheit als entgegengesetzte Pole ansieht, welche nie in einander übergehen, nie sich mit einander vermischen, aber auch nie ohne einander sein können; nicht darin besteht hiernach die Wahrheit, dass das eine Glied des Gegensatzes negirt werde, sondern dass beide Glieder eben nur zusammen, aber als schlechthin entgegengesetzte gedacht werden können. Es gehört hieher aus der alten Philosophie der platonische Gottesbegriff, aus der neueren der Schelling'sche und der Schleiermacher'sche.

Wie die platonischen Ideen überhaupt, so ist bei Plato die Gottheit als höchste Idee das hypostasirte Allgemeine, welches dem Vielen der Welt in schlechthiniger Transscendenz gegenübersteht, zugleich aber doch auch der Grund alles wirklich Seienden in der Welt ist. „Wie die Sonne Ursache ist des Gesichts und des Gesehenen, so ist auch die höchste Idee oder die Idee des Guten von solcher Kraft, dass sie nicht nur für die Seele Ursache der Wissenschaft wird, sondern auch Allem, was Gegenstand des Wissens werden kann, Wahrheit und Wesen gewährt; und wie die Sonne nicht selbst das Gesicht und das Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das an sich Gute nicht das Wissen und nicht das Sein, sondern ist über beiden und beide sind nur gutartig"*). Die höchste Idee oder die Gottheit ist ihm also der letzte Grund des Erkennens und des Seins, des Subjekts und des Objekts, steht aber selbst über diesem Gegensatz und darin eben besteht ihr Wesen, der selbst gegensatz-

*) De Republ. VI, 19.

Digitized by Google

lose Grund dieses höchsten Gegensatzes und damit der Gegensätzlichkeit überhaupt zu sein. Bei Plato bekommt nun allerdings die gegensatzlose Einheit durch die Identifikation mit dem Ansichguten eine konkrete Bestimmtheit, die sie von ihren modernen Nachbildern ebensoweit entfernt als sie dem Theismus sich nähert; ob diess aber und wie weit diess dem übrigen System konsequent sei, diese Frage ist der Geschichte der Philosophie zu überlassen. Jedenfalls im spätern Platonismus ist die Richtung zur abstraktesten Transscendenz und Bestimmungslosigkeit immer mehr herrschend geworden, bis zu jener neuplatonischen „Ueberwesentlichkeit" (ὑπερουσιον), welche nur via negationis d. h. durch Abstraktion von allen endlichen Bestimmungen zu erreichen ist.

Aus der neuern Philosophie gehört hieher die Schelling'sche „Indifferenz von Subjekt und Objekt, Ideal und Real", welche durch ihr Auseinandergehen in die Differenz zur Weltwirklichkeit wird. Besonders aber hat Schleiermacher diesen Gottesbegriff mit scharfer Dialektik ausgebildet. Die Darstellung in seiner „Dialektik", auf welche auch die Dogmatik zurückzuführen ist, ist folgende: In allem unserm Wissen ist intellektuelle und organische Thätigkeit zugleich, jene auf die Einheit unserer Vernunft gehend (Denken), diese auf die Getheiltheit unserer sinnlichen Natur (Empfinden). Diesem Gegensatz in uns entspricht im Sein der Gegensatz des Idealen und Realen, dieser 2 parallel laufenden modi des Seins; und zwar muss dieser Gegensatz im Sein ein höchster, ursprünglicher sein, weil er diess auch im Wissen ist, denn auch hier sind die beiden Elemente, die Vernunftthätigkeit und das Organische (Sinnliche), immer zumal und von einander unabhängig gesetzt. Würde die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammen, so wären wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Daseins (Materialismus); und würde umgekehrt die organische Thätigkeit (das sinnliche Element unsers Erkennens) von der Vernunftthätigkeit abstammen, so würden wir die organischen Eindrücke selbst machen und hätten keine Ursache, ein Sein ausser uns anzunehmen, das sie mithervorbrächte (Idealismus). Die höchste Einheit, auf welche das Wissen sich zurückbezieht, ist hiernach die Idee des Seins an sich unter 2 entgegengesetzten

Digitized by Google

und sich auf einander beziehenden Arten, Formen, modis: dem idealen und realen. Diese transscendentale Einheit können wir nun aber weder denken, noch wahrnehmen, noch anschauen; denn im erstern würde das ideale, im zweiten das reale überwiegen und das Anschauen wäre zwar in der Mitte zwischen beiden, kommt aber dafür nie als wirkliches vollendetes, sondern immer nur als werdendes in der Oscillation zwischen den beiden andern vor; in keinem von diesen 3 Fällen wäre also die wirkliche und reine Einheit des Idealen und Realen in unserm Erkennen gesetzt, somit können wir dieselbe nicht wissen im eigentlichen Sinn, sondern bloss sie voraussetzen als die Bedingung der Realität unsers Wissens oder glauben d. h. annehmen als letzten Möglichkeitsgrund alles Wissens. Jedes Bild davon für die Wahrnehmung wäre poetisch, jeder Begriff davon für das Denken könnte nur negativ Rhetorisches enthalten (cf. die via negationis des Neuplatonismus). So haben alle religiösen Ausdrücke für das ursprüngliche höchste Sein und sein Verhältniss zum abgeleiteten Endlichen nur den Werth poetischer Versinnbildlichung; aber auch das dialektische Verfahren der Philosophie kann nie weiter gelangen als bis zum Grenzbegriff des höchsten Seins als einer nicht selbst zu wissenden Voraussetzung alles Wissens; alle Versuche, dieses selbst auch noch als begrifflichen Gegenstand darzustellen und das Endliche aus ihm abzuleiten, führen nothwendig in's Mystische hinüber und sind auch für die philosophische Thätigkeit insofern ganz entbehrlich, weil in dieser an und für sich schon die Gewissheit jenes ursprünglichen Seins gegeben ist. Diess wird im Einzelnen nachgewiesen. Die höchsten Einheiten für die Philosophie wären: höchste Kraft und höchstes Subjekt (jene von Seiten der Begriffe, dieses von Seiten der Urtheile aus das Höchste und Letzte). Wäre nun Gott höchste Kraft, so wäre er immer noch Etwas, das mit allem unter ihm Liegenden, mit den Erscheinungen, noch in einer Reihe läge, denselben koordinirt wäre (sofern jede Erscheinung einer Kraft selbst wieder Kraft ist); er könnte dann also nicht der Urgrund sein, sondern würde seinerseits noch eines solchen bedürfen. Auch würde der höchsten Kraft als dem Letzten auf Seiten der intellektuellen Vernunftthätigkeit

Digitized by Google

(höchster Begriff) die chaotische Materie als Letztes auf Seiten der organischen Getheiltheit (äusserste Mannigfaltigkeit) gegenüberstehen. Beide Vorstellungen, Gott und Materie, auf diese Weise entstanden, könnten keinen Anspruch machen auf objektive Wirklichkeit, sondern bloss auf subjektive Gültigkeit als regulative Prinzipien: Gott als Repräsentant der Totalität unserer intellektuellen Funktionen, abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht (d. h. als Repräsentant der Vernunfteinheit in unserem Wissen); die Materie als Repräsentant unserer organischen Funktionen, abstrahirt von Allem, was durch die intellektuelle Funktion entsteht (d. h. als Repräsentant der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindung in unserm Wissen). Dass Gott und Materie in dieser Gegenüberstellung nicht als konstitutive Prinzipien der Welterklärung dienen könnten, weist Schleiermacher folgenderweise nach:*) Entweder a) würde Gott die vorgefundene Materie bilden; dann kommt zwar durch ihn Einheit und Ordnung in die unbestimmte Mannigfaltigkeit, aber in ihm selbst ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil ja dieses durch die Materie mitbedingt wäre. Oder b) würde Gott sich nur betrachtend verhalten zu der Materie, die sich selbst zur Welt bildete; dann wäre in der Materie von vorne herein schon mehr als nur unbestimmte Mannigfaltigkeit, schon das ganze System des Seins realiter gesetzt und in Gott nur das ideale — ein vollständiger Dualismus! Oder c) wenn Gott die Welt schaffte aus Nichts, dann würde zwar die Vorstellung einer von Gott unabhängigen Materie vermieden, aber damit zugleich die Erscheinung im Unterschied von Gott zum blossen Schein gemacht; Gott wäre dann die höchste Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung oder Offenbarung die Welt wäre; denn die Kraft hat ihre Wirklichkeit nur in der Wirkung oder Erscheinung; Gott wäre also dann nicht mehr der Welt transscendent, sondern fiele pantheistisch mit ihr zusammen (es liefe diese Anschauungsweise direkt auf Spinozismus hinaus). Wenn endlich d) die Welt sich selbst direkt aus dem Chaos bildete, so würde umgekehrt die Kraft als das der Erscheinung Uebergeordnete zum blossen

*) s. Dialektik §§ 180 ff.

Digitized by Google

Schein gemacht und es würde nichts als reine Materie existiren. — Ist hiemit die Inadäquatheit der Vorstellung von Gott als höchster Kraft nachgewiesen, so ist doch auch die des höchsten Subjekts nicht adäquater; sie würde Gott unter den Gegensatz des Bewussten (Vorsehung) und Bewusstlosen (Schicksal) stellen und damit den Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand, Idealem und Realem in Gott hineintragen. Aber freilich — und damit entfernt sich Schleiermacher doch von Schelling nicht unwesentlich — auch nicht objektive Indifferenz von Bewusstsein und Bewusstlosigkeit kann die Gottheit sein; auch diess, Identität des Idealen und Realen, kann nur als Schema gelten, das, sobald es lebendig gefasst werden sollte, sofort in das Gebiet des Gegensatzes hineinfiele, z. B. als natura naturans, die ja doch immer die nat. naturata sich gegenüber hat. Es folgt also daraus immer wieder, dass jeder dialektische Begriff für die Gottesidee ebenso inadäquat ist, wie jedes religiöse Bild. Gott ist uns aber überhaupt gar nicht anders gegeben denn als mitkonstituirender Bestandtheil unsers Selbstbewusstseins, nehmlich in unsern Ideen, welche die Wahrheit unsers theoretischen Bewusstseins sind, und in unserm Gewissen, welches die Wahrheit unseres praktischen Bewusstseins oder Wollens bildet, und in unserm Gefühl als der höhern Einheit beider. In all' diesen Formen aber bildet er zwar die beharrliche Einheit unsers Wesens, erfüllt aber nie für sich allein einen Bewusstseinsmoment, sondern immer nur zusammen mit einem organischen (aus der sinnlichen Empfindung stammenden) Coefficienten. Es ist uns sonach nie das Sein Gottes an sich gegeben, auch nicht unter der Form der Ideen und des Gewissens; denn wenn gleich Gott in unsern Ideen und unserm Gewissen gesetzt ist, so sind darum doch keineswegs in ihm Ideen oder Gewissen zu setzen; diess würde ja in Gott einen Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand einerseits, von Wollen und Können oder Sollen andererseits setzen*). Vielmehr ist uns das Sein Gottes immer nur mit dem Sein der Welt in unserm Bewusstsein gegeben, Gottesbewusstsein und Weltbewusstsein bilden geradezu die beiden gleichwesentlichen

*) s. Dialektik §§ 216 ff.

Digitized by Google

Faktoren unseres Selbstbewusstseins. Aus dieser Art des Zusammenseins beider Ideen in uns folgt nun für Schleiermacher der metaphysische Satz: „zwischen Gott und Welt ist weder Gegensatz noch Identität, sondern blosses Zusammensein zu statuiren"; er bildet daraus 2 Grundsätze als canones für alle philosophischen oder religiösen Aussagen über Gott und Welt: 1) Keine Trennung von Gott und Welt! Welt ohne Gott käme auf Fatum und Materie als Grund des Seins hinaus; Gott ohne Welt machte die Welt zufällig und Gott zum Prinzip des Nichtseins; Schöpfung als freie Handlung stellt Gott unter den Gegensatz des Nothwendigen und Freien; Emanation aber oder Abfall des Endlichen von Gott lässt Gott durch sein Nichtsein bedingt werden und gibt damit dem Bösen eine gottgleiche Realität. 2) Keine Identificirung von Gott und Welt; dadurch würde man auf Formeln wie natura naturans kommen und würde die ursprüngliche, allen Gegensätzen vorausgesetzte Einheit zu einer aus dem Zusammenfassen der Gegensätze erst resultirenden Einheit verwandeln, also das Transscendente, das einen wesentlichen Faktor unsers Bewusstseins bildet, in die Gegensätzlichkeit hereinziehen — gegen seinen Begriff! Das Zusammensein von Gott und Welt darf also nicht als Identität, sondern nur als Correlation gefasst werden; sie verhalten sich wie Einheit zu Vielheit, Raum- und Zeitlosigkeit zu Raum- und Zeiterfüllung, reale Negation aller Gegensätze zur Totalität aller Gegensätze. So gefasst sind beide gleich wesentliche regulative Prinzipien für unser Erkennen; die Weltidee als unendliche Vielheit, bildet das nur in unendlicher Annäherung anzustrebende Ziel und somit das Motiv des Fortschritts unserer Erkenntniss; die Gottesidee, als transscendentale Einheit von Denken und Sein, bildet den Möglichkeitsgrund unserer Erkenntniss überhaupt, also den festen Ausgangspunkt, und dient zugleich durch die Beziehung alles Mannigfaltigen auf diese Einheit dazu, dem in's Unendliche sich ausbreitenden Wissensmaterial die Form der Einheit, Systematik zu geben. — Man sieht deutlich, die Schleiermacher'sche Fassung des Gottesbegriffs lautet zwar dem Wort nach ganz wie die Schelling'sche, entfernt sich aber von dieser dadurch, dass, was dort rein objektiv-meta-

Digitized by Google

physischer Ausdruck für ein absolutes Sein ist, hier in Kant'scher Weise subjektiv gewendet, als Ausdruck für ein regulatives Erkenntnissprinzip aufgefasst und verwerthet wird. Gewiss ist dabei Schleiermacher's Meinung nicht die, als ob der Gottesidee bloss subjektive Wahrheit zukäme, welcher im Sein nichts entspräche; — ein solcher Idealist war Schleiermacher doch wohl nicht; sondern wir sehen darin nur die Scheu des Dialektikers vor jedweden objektiven Bestimmungen, durch welche die zunächst nur subjektiv im Selbstbewusstsein gegebene Idee des Unendlichen verendlicht würde. So sehr wir diese Bedenklichkeit ehren mögen, so lässt sich doch nicht verkennen, dass sie zu weit getrieben ist und zu einseitigen Konsequenzen geführt hat. Bei dieser Fernhaltung aller objektiven Bestimmungen vom Gottesbegriff lässt sich das Verhältniss von Gott und Welt durchaus nicht als ein reales denken. Wenn Schleiermacher gleichwohl in der Dogmatik Gott zur Welt in einem Causalitätsverhältniss stehen lässt, so kann das vom Standpunkt der Dialektik aus nur als Inkonsequenz oder doch als uneigentliche Bezeichnung verstanden werden; denn eine solche Causalität wäre entweder als höchste Kraft oder als höchstes Subjekt mit Verstand und Willen zu denken, beides aber wird nach dem Obigen ausdrücklich als inadäquat zurückgewiesen. Was dem nur uneigentlich sogenannten Causalitätsverhältniss der Dogmatik als die eigentliche Wahrheit zu Grunde liegt, ist nach der Dialektik nichts anderes als die logische Relation des Vielen auf das Eine, des Besondern und Endlichen auf das Allgemeine und Unendliche; die Nöthigung unsers Denkens, diese beiden Glieder auf einander zu beziehen, die Unmöglichkeit, von einem von beiden zu abstrahiren, diess und nichts anders ist hier das Verhältniss von Gott und Welt. Ein solches Verhältniss blosser negativer Beziehung genügt nun aber nicht nur dem religiösen Bedürfniss in keiner Weise, sondern auch vor dem Denken vermag es nicht Stand zu halten. Es enthält nehmlich einen Widerspruch in sich selbst, der sich einfach so bezeichnen lässt: das Unendliche als die schlechthin unterschiedslose Allgemeinheit hat das unterschiedene, gegensätzliche Sein der Welt ausser sich als sein Gegentheil und wird von diesem beschränkt, ist also nicht wahre

Digitized by Google

Allgemeinheit; während in diesen Systemen durch die einseitige Transscendenz das Unendliche vor jeder Verendlichung bewahrt werden sollte, führt diese gerade zur Verendlichung, indem sie dem Unendlichen die Unterschiede gegenüberstellt als ausschliessenden Gegensatz*). Soll also der Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit gelöst werden, so dürfen beide Glieder sich nicht rein ausschliessend zu einander verhalten, sondern in jedem von beiden muss zugleich auch das andere mitgesetzt sein. Dieser Gedanke ist durch Hegel zur Geltung gekommen, aber noch nicht vollkommen durchgeführt worden; mit Recht setzt er in die Einheit schon die Unterschiede als Moment an ihr; aber er setzt nicht auch der unterschiedenen Einheit eine einheitliche Vielheit als das andere selbständige Glied gegenüber, sondern verkürzt die Vielheit (das endliche Sein) dadurch, dass er sie nur in das Unendliche hereinzieht als den unselbständigen Durchgangspunkt, durch welchen die vorausgesetzte leere Einheit zur erfüllten und umfassenden Einheit oder konkreten Allgemeinheit werden soll.

Hegel hat den Grundfehler der Schelling'schen Indifferenz darin gesehen, dass sie alle Unterschiede und Bestimmtheiten von sich ausschliesse, eben damit aber auch den Uebergang zur Bestimmtheit, zur wirklichen Welt des Daseins unmöglich mache. Nicht darin liegt ihm die Wahrheit, dass Einheit und Unterschied als ausschliessende Gegensätze einander gegenüberstehen, sondern es muss die Einheit den Unterschied in sichselbst aufnehmen und in sich selbst setzen. Eine solche Einheit kann aber nicht mehr als das einfache Allgemeine, als bestimmungsloses unendliches Sein, kurz als Substanz gefasst werden, sondern es wird Subjekt sein müssen. Daher der entscheidende Satz Hegel's, den er in der „Phänomenologie" als Programm seiner Philosophie aufstellt, besonders im Gegensatz zur Schelling'schen, so lautet: „die Substanz muss Subjekt werden". Damit stellt sich Hegel ebensosehr über den subjektiven Idealismus Fichte's, welcher über dem Gegensatz des Ich und Nichtich die reale Einheit des Absoluten verloren und ihr eine bloss formale

*) Man vergl. dazu Weissenborn: „Vorlesungen über Schleiermacher's Dial. und Dogm." II, p. 362 ff.

Digitized by Google

Einheit in dem Gesetz der moralischen Weltordnung substituirt hatte; wie er zugleich über die Schelling'sche Identitätsphilosophie hinausgeht, welche jenen Gegensatz bis zur unterschieds- und bestimmungslosen Indifferenz verschmolzen und damit ein Absolutes statuirt hatte, das nicht wahrhaft über dem Gegensatz stand, sondern bloss neutrales Dritte zu beiden Gliedern war, eigentlich aber niederer stand, als jedes von beiden, jedenfalls niederer als der Geist. Hegel sieht einerseits im Gegensatz zu Fichte die Einheit als das Primitive an, welches den Unterschied erst setzè; andererseits im Gegensatz zu Schelling setzt er nicht eine unterschiedslose Einheit voraus, sondern eine solche, die den Unterschied als Moment ihres eigenen Wesens an sich hat. Ebendamit ist dann auch dieses Absolute nicht mehr ein gegen den Geist ebenso wie gegen die Natur gleichgültiges Dritte, sondern es kann nur der Geist selber sein, denn er allein ist die lebendige Einheit, welche den Unterschied ebenso setzt, als immer wieder in sich aufhebt. In all' dem müssen wir Hegel ganz beistimmen; die Einheit muss als Prinzip vorausgesetzt werden, wenn die Vielheit nicht bloss als chaotische Mannigfaltigkeit, sondern als geordnete Vielheit, als „κοσμος", begriffen werden soll. Und damit jene Einheit Prinzip der Welt sein könne, muss sie nicht einfache leere Allgemeinheit sein, sondern in sich bestimmte und unterschiedene, und zwar durch sich selbst bestimmte und unterschiedene Einheit d. h. Geist. Gott als Geist setzt nothwendig Unterschiede in sich, als ideale; und darum kann er auch eine reale Vielheit ausser sich setzen, um in diese Vielheit dann auch die Einheit hineinzusetzen und damit sich selbst in der Welt ein abbildliches Sein zu geben. Diese Konsequenzen liegen in den Hegel'schen Prämissen ganz unzweifelhaft angelegt. Dass sie nicht wirklich auch in dieser Weise gezogen wurden, sondern diese Philosophie sogar ganz entgegengesetzte Bahnen einschlug, diess rührt daher, weil Hegel die Unterschiede, welche der absolute Geist setzt, nur in der Welt, ihrem räumlich-zeitlich getheilten Sein, fand und daher die vorausgesetzte Einheit nur durch die Welt hindurch sich bethätigen und verwirklichen lassen konnte; indem hiedurch die Welt mit ihrem räumlich-zeitlich getheilten Sein das Mittel wird für die

Digitized by Google

Selbstverwirklichung der göttlichen Einheit, ist diese letztre gerade nicht das Prinzip, das prius der Welt, sondern nur deren Resultat. Zwar wenn Hegel Ausdrücke braucht, wie den: der absolute Geist setzt die Natur sichselbst voraus, um aus ihr zu sich zurückzukehren; er entlässt die Natur frei aus sich, er entschliesst sich zur Schöpfung der Welt: so sollte man meinen, in all' dem sei das Werden der Welt als die freie Willensthat eines selbstbewussten Geistes dargestellt, welcher sonach als in sich fertiges, aktuelles Prinzip der Welt vorauszusetzen wäre; ebenso, wenn er von der Logik, die ja bei ihm nicht bloss formale Denklehre, sondern Metaphysik ist, sagt: sie sei die Darstellung des reinen Geistes oder Gottes an sich, wie er vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist: so scheint darin zu liegen, dass für Hegel dem absoluten Geist abgesehen von der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit der Welt eine Existenz für sich zukomme, die wir uns dann nicht anders denn als die eines persönlichen selbstbewussten Geistes zu denken vermöchten. Aber freilich derartigen Auffassungen steht durchaus der Umstand entgegen, dass bei Hegel der absolute Geist doch wieder das Letzte in der ganzen Weltentwicklung ist, dass er sich erst herausentwickeln muss aus dem objektiven und subjektiven Geist, wie dieser selbst sich herausbildet aus dem Naturleben. Die ganze Weltentwicklung besteht darin, dass der Geist in Wirklichkeit das werde, was er an sich, seinem Begriff nach, ist: das absolute, sich in seinem Gegenstand mit sich selbst identisch wissende Denken. Diess ist er aber nur in der philosophischen Erkenntnissthätigkeit, welche sonach nicht nur die Spitze und Blüthe aller Weltentwicklung, sondern die Verwirklichung der Existenz Gottes selbst ist. Da nun hiernach der absolute Geist seine Wirklichkeit nur hat in der verwirklichten absoluten Philosophie, diese aber doch offenbar nicht das Prinzip, die schöpfrische Ursache der Welt sein kann, so folgt, dass der absolute Geist nicht Prinzip, sondern nur Resultat der Weltentwicklung ist. Was ist dann aber das Absolute als Vorausgesetztes oder als Prinzip? Nicht Geist, sondern nur reines Sein, mit welchem die Logik beginnt, um daraus durch die sogenannte innere Dialektik des Begriffs die ganze Weltwirklichkeit herauszu-

Digitized by Google

entwickeln. So sinkt also das Hegel'sche System doch in der Ausführung wieder auf den Standpunkt der Substanz Spinoza's zurück, über welchen es der Intention nach sich erhoben hatte; allerdings mit dem Unterschied, dass bei Spinoza das Sein die in sich ruhende, festliegende Substanz ist, auf deren Oberfläche nur die Mannigfaltigkeit des Wirklichen spielt, wie das Wellengekräusel über der ruhenden Meerestiefe; bei Hegel hingegen wird das Prinzip selbst, das Sein, wieder aufgehoben und mit seinem Gegentheil, dem Nichts, vermittelt durchs „Werden"; und freilich geschieht damit diesem reinen Sein nur sein Recht, denn es hätte von Anfang nicht sollen Prinzip sein, weil das Sein nicht selbst subsistiren, sondern nur dem Seienden als Prädikat zukommen kann. Es ist auch ein blosser Schein, wenn die Logik aus dem reinen Sein = Nichts durch die immanente Dialektik die ganze Welt herausspinnen will; in Wahrheit kommt das Wirkliche nicht aus jenem Anfang heraus, sondern wird nur durch Reflexion auf die Erfahrung allmählig, in stufenmässigem Fortschritt von allgemeineren zu immer bestimmteren Daseinsformen, in die an sich leeren Schemata der Abstraktion hineingetragen; erklärt wird damit die Wirklichkeit sowenig als bei Spinoza, sondern sie wird nur aus der Erfahrung aufgegriffen und in irgend ein fertiges Begriffsschema eingeschoben; eine Erscheinung erkennen heisst nur soviel als ihrem Begriff die bestimmte Stelle im System der Abstraktionen anweisen; von einem zureichenden Grund der Möglichkeit ist dabei sowenig die Rede, als von einer Zweck- oder Endursache. — Es fehlt in diesem System nicht nur an einem principium a quo, als zureichendem Grund der Weltwirklichkeit, sondern auch (und in Folge von jenem) an einem principium ad quod, einem absoluten Zweck und Endziel der Welt. Die Negativität, welche die treibende Kraft des dialektischen Fortschritts ist, lässt es nie zu einem wirklichen Ziele kommen; jede Gestalt des Daseins wird in der Wirklichkeit immer wieder aufgehoben, um höchstens als Moment des Begriffs aufbewahrt zu bleiben; über die Trümmer des endlichen Daseins hinweg schreitet der unendliche Geist, „die Weltgeschichte ist die Schädelstätte des absoluten Geistes", „die furchtbar tragische Schlachtbank, auf welcher alles individuelle Leben und Glück geopfert

Digitized by Google

wird, damit die Entwicklung der allgemeinen Idee der Menschheit von Statten gehe". Und wozu diese tragische Vernichtung alles Einzelnen zu Gunsten des Allgemeinen? hat etwa dieses Allgemeine selbst etwas davon? es existirt ja nur in den Menschengeistern und auch in diesen nicht durchweg, sondern nur in den wenigen Philosophen, die sich selbst in der Identität mit dem Absoluten wissen; soll denn nun die ganze Weltgeschichte mit allem Aufwand von Leiden und Thun der Einzelnen keinen andern Sinn und Zweck haben, als dass die Philosophen darin nachträglich den Taktschritt der Idee durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurch bewundern können? — Viel Lärm um Nichts, wahrhaftig! „Was ein Gut sein soll, sagt dagegen Lotze*) treffend, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins im lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens; Alles, was ausser oder hinter den Geistern liegt, wie Thatbestand, Ding, Ereigniss, Verhältniss und dergleichen, gehört nur zum Reich der Sachlichkeit, das Güter vorbereitet, nie aber selbst ein Gut ist. Nach Hegel soll aber von all' der reichen Welt des Strebens und Leidens nur die eine geringere Hälfte gelten, das Entfalten von Thatsachen zu neuen Thatsachen, von Formen zu neuen Formen, nicht aber die beständige Wiederverinnerlichung dieses Aeussern zu dem, was in der Welt allein Werth und Wahrheit hat, zur Seligkeit und Verzweiflung, Bewunderung und Abscheu, Liebe und Hass, zu all' dem namenlosen Hangen und Bangen, in welchem das Leben verläuft, das allein Leben zu heissen verdient. Hier soll ein Sinn darin gefunden werden, dass Erscheinungen nur geschehen, auch wenn sie nicht gesehen werden, Symbole nur stattfinden, auch wenn von Niemand verstanden, Ideen nur ausgedrückt, auch wenn der Ausdruck auf Niemand Eindruck macht!" — Man erwäge aber auch noch das Weitere: Wenn Gott nur zu seiner Wirklichkeit kommt in der Geschichte der Menschheit und natürlich nur der diesseitig-irdischen (denn von einer andern kann auf diesem Standpunkt selbstverständlich keine Rede sein): so hat das aktuelle Sein Gottes sowohl einen Anfang gehabt, — denn es gab auf dieser Erde nicht immer Menschen —,

*) Im Mikrokosmus III, p. 21.

Digitized by Google

als es auch wieder ein Ende haben wird, — denn nach naturwissenschaftlicher wie nach philosophischer Annahme steht unserm Planeten einmal sein Ende bevor. Was soll denn nun das für ein Gott sein, der Anfang und Ende hat? Diese Schwierigkeit, die den Gottesbegriff des absoluten Prozesses drückt, ist auch von Strauss*) wohl bemerkt worden, aber wie sucht er ihr zu begegnen? Es könne insofern doch nicht gesagt werden, dass der Hegel'sche Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewusstsein hinaufarbeite (in einer bestimmten Zeit des endlichen Werdens), als sich ja derselbe immer schon dazu hinaufgearbeitet habe, man möge einen Zeitpunkt fixiren, welchen man wolle. Da nun Strauss (cf. I, pag. 673 Anmerk.) die späte Entstehung endlicher Geister auf unserm Planeten zugibt, so kann sich diese eben angeführte Behauptung offenbar nur beziehen auf das Dasein endlicher Geister in andern Weltkörpern; es wäre sonach die Meinung die: Der absolute Geist habe vor dem Dasein tellurischer Geistwesen sein Selbstbewusstsein und seine aktuelle Wirklichkei in den Geistwesen anderer Weltkörper gehabt und werde ebenso auch einst nach dem Untergang der tellurischen Menschheit sein Dasein auf andern Sternen fortsetzen. Allein wo bleibt denn dabei die Kontinuität des Bewusstseins zwischen den verschiedenen Inkarnationen des Weltgeists auf den einzelnen Sternen? Es mag wohl sehr tief und poetisch zugleich klingen, wenn Strauss unsere Bedenken damit niederschlagen will, dass „das Absolute im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sichselbst ewig anschaue" und dass die „Weltentwicklung eben diese Selbstanschauung des Absoluten sei"; aber beim Lichte besehen, entpuppt sich diese spekulative Weisheit doch nur als hohle Phrase. Die Welt und ihre Entwicklung ist ja ein räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander; kommt also nur in ihr das Absolute zur Selbstanschauung, so ist diese weder eine ewige noch eine einheitliche und kontinuirliche, sondern sie ist räumlich und zeitlich zerschlagen und zwischen ihren räumlich und zeitlich ausser einander liegenden Partikular-Anschauungen existirt schlechterdings kein Zusammenhang;

*) Dogm. § 33 (I, p. 521).

Digitized by Google

sie sind nicht in ein zusammenfassendes einheitliches Selbstbewusstsein koncentrirt und in diesem aufbewahrt, weil es überhaupt kein solches centrales Selbst gibt; somit sind sie in Wahrheit gar keine Selbstanschauungen, ja gar keine Akte eines absoluten Geistes, denn immer müsste ein solcher ein über seine Partikularerscheinungen übergreifendes selbstbewusstes Centrum, ein Selbst haben. — Auf eine von beiden Konsequenzen drängt also diese Theorie mit Nothwendigkeit hin: Entweder ist der Geist wirklich das prius der Welt, dann braucht er seine Wirklichkeit nicht erst durch die Welt hindurch zu erarbeiten, sondern hat sie ewig in sich selbst als vollkommene Aktualität und ist damit das begründende Prinzip für die werdende Wirklichkeit der Welt; oder aber der Geist ist bloss Resultat der Weitentwicklung, dann ist er nicht die Macht über die Welt, sondern das höchste Produkt derselben, das letzte Raffinement ihrer Naturkräfte; und damit sinkt dann der absolute Idealismus wieder zurück auf irgend eine jener niedern philosophischen Anschauungen, des Hylozoismus oder atheistischen Pankosmismus, kurz in irgend eine Form des Materialismus.

Es begegnet uns hier, beim Gottesbegriff, wieder ganz die gleiche Erscheinung, wie früher beim Religionsbegriff: dass Schleiermacher und Hegel entgegengesetzte Einseitigkeiten repräsentiren. Bei Schleiermacher ist Gott die transcendente Einheit, welche als Möglichkeitsgrund für alles gegensätzliche Sein und Wissen ebenso nothwendig vorauszusetzen ist, als sie andererseits nie in das wirkliche Sein oder Wissen eingeht, sondern schlechthin in ihrer Jenseitigkeit verharrt, als Grund in sich verschlossen bleibt, ohne auch nur in die positive Beziehung zur Welt als bewirkende Ursache derselben ernstlich sich einzulassen (cf. oben). Bei Hegel wird diese starre Einheit erschlossen, es wird Leben und Bewegung in sie hineingebracht, sie bethätigt sich selbst durch Auseinandergehen in die breite Mannigfaltigkeit des Daseins; aber indem sie in die Vielheit sich entlässt, geht sie selbst in dieser auf, verliert sich in ihr und muss sich erst zuletzt wieder finden in den endlichen Geistern; und freilich auch diess „Sichwiederfinden, Sichinsichzusammenschliessen etc.“ ist nur ein unvollkommenes, immer bloss partikulares, so dass

Digitized by Google

man die Sache auch ebensowohl so ansehen kann, dass überall kein Unendliches wirklich existire, sondern bloss Endliches, jenes von Anfang bis Ende nur leere Abstraktion sei (Feuerbach). Wir haben hier denselben Gegensatz der Welt- und Gottesbetrachtung in wissenschaftlicher Schärfe ausgebildet vor uns, welcher in mehr populärer Form unter den Namen: Deismus und Pantheismus zu kursiren pflegt. Beide entsprechen weder dem religiösen Bedürfniss noch dem wissenschaftlichen Denken. Der Fromme will zu Gott in einer lebendigen und unmittelbar gegenwärtigen, innerlich zu erfahrenden Beziehung stehen und zwar in einer Beziehung, welche nicht bloss einseitig von ihm aus geknüpft ist, sondern welche auf göttlicher Selbstmittheilung an den Menschen beruhe; es kann ihm also der in seiner starren Jenseitigkeit verschlossene, weder seinem Sein nach erkennbare noch seiner Offenbarung nach zu erfahrende Gott des Deismus nicht genügen. Eher fast könnte es scheinen, als ob er mit der Gottesnähe des Pantheismus sich befreunden könnte, wie denn auch manche Erscheinungen mystischer Frömmigkeit hart an pantheistische Theorien anstreifen.*) Allein es ist diess doch nur Schein, der bei strengerer Konsequenz sofort als solcher sich enthüllen wird. Die unbeschränkte Einheit mit Gott, welche die Mystik mit der pantheistischen Philosophie gemein zu haben scheint, ist doch von wesentlich anderer Art; sie ist immer bei aller scheinbaren Verschmelzung bis zur Identität doch nur die Einheit der Liebe, und das ist eine Einheit Unterschiedener und zwar persönlich Unterschiedener; es ist Gemeinschaft des Lebens, nicht Einheit des Seins. Ueberdiess entschwindet dem wahrhaft Frommen bei aller Innigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott doch das Abhängigkeitsbewusstsein, die bleibende Basis aller Frömmigkeit, nie; wogegen dem Pantheisten sich das Abhängigkeitsbewusstsein schlechthin aufhebt in das reine Freiheitsgefühl, das aus dem Sich-mit-Gott-identisch-wissen entspringt (cf. oben, Kritik des Hegel'schen Religionsbegriffs!). — Ebensowenig aber, als das fromme Gemüth, kann das wissenschaftliche Denken sich mit

*) So z. B. Angelus Silesius, der von Hegel und Strauss als Bundesgenosse angerufen wird.

Digitized by Google

einer von diesen beiden Weltanschauungen befreunden. Der Deismus stellt Gott in eine abstrakte Transscendenz, um ihn vor jeder Berührung mit der Endlichkeit, mit dem in Raum und Zeit getheilten und begrenzten Dasein zu bewahren; aber wenn doch dem endlichen Sein auch eine Realität zukommt (was der Deismus nicht beanstandet), so wird ja offenbar gerade durch diese Gegenüberstellung und Ausschliessung des unendlichen Gottes und der endlichen Welt die vorausgesetzte Unendlichkeit des Erstern selbst wieder beschränkt, da er an der ihm ausschliessend gegenüberstehenden Welt seine Schranke hat; diess zeigt sich z. B. im Verhältniss der Schöpfung zur Erhaltung der Welt; im Schaffen der Welt zwar soll Gott seine Macht bethätigen, aber hiermit ist dieselbe auch erschöpft, der seienden Welt steht er macht- und thatlos gegenüber; ebenhiemit wird auch der Wechsel zwischen Thun und Ruhen in Gott hineingetragen, während er der deistischen Voraussetzung zufolge doch über alle Zeitunterschiede schlechthin erhaben sein sollte. — Der Pantheismus umgekehrt will diesen Mängeln dadurch abhelfen, dass er die Unendlichkeit als eine solche fasst, welche ihr Gegentheil, die Endlichkeit, nicht ausser sich habe, sondern in sich, welche in ihrem Gegentheil beisichselbst bleibe, über dasselbe übergreife, indem sie im Setzen und Aufheben der Schranke selbst sich bethätige. Offenbar wird hiebei Gott ebensosehr, nur in anderer Weise als beim Deismus, verendlicht; indem er nur durch das Werden der Welt hindurch zu seiner eigenen Wirklichkeit gelangt, ist diese offenbar vom Endlichen bedingt, also selbst endlich, und somit gelangt das Unendliche niemals zu seiner vollen Wirklichkeit als Unendliches, sondern, was wird, ist immer nur Endliches und das vorausgesetzte Unendliche bleibt immer blosse Abstraktion, gerade so wie beim Deismus. — Es ergibt sich hieraus die Forderung, die Einseitigkeit der Transscendenz (Deismus) mit der der Immanenz (Pantheismus) auf einem höhern Standpunkt zu vermitteln; und diesen höheren Standpunkt, die höhere Einheit jener beiden Einseitigkeiten, finden wir im Theismus. Dass darauf auch schon der Grundgedanke Hegel's hinzielt: die Substanz müsse Subjekt werden, ist oben bei Gelegenheit berührt worden. Es war in der That eine philosphische Errungenschaft, diese Einsicht, dass

Digitized by Google

die Einheit nicht leere Einfachheit sein dürfe, sondern dass sie die Vielheit der Unterschiede und Bestimmungen in sich selbst und durch sich selbst setzen müsse, durch Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, dass also die ursprüngliche Einheit die lebendige Selbstheit des Geistes sein müsse. Aber diese Vielheit oder Unterschiedlichkeit, die der unendliche Geist in sich setzt, ist doch zunächst nur eine ideale; er bleibt dabei noch ganz bei sich, ist nur sichselbst offenbar, sein Fürsichsein ist noch nicht auch ein Sein für's Andere, denn es gibt noch gar kein Anderes, das reales Sein ihm gegenüber hätte. Liegt es nun im Wesen des Geistes, sich zu offenbaren, ebenso für das Andere als für sich zu sein, so muss der idealen Vielheit in Gott die reale Vielheit der Welt, als ein Anderes gegen Gott, gegenüber stehen; hier tritt der Deismus in sein (relatives) Recht, wenn er dem Sein der Welt ebensogut eine Realität zuerkennt wie dem Sein Gottes. Aber diese Weltvielheit bildet doch keinen Gegensatz gegen Gott, der ihn beschränken würde, denn sie ist nur das aus Gott herausgesetzte und auf sichselbst gestellte (verselbständigte) Abbild von jener ideal in Gott ewig vorhandenen Vielheit; ebendarum ist auch die Weltvielheit nie blosse Vielheit (Chaos), sowenig als Gott je blosse Einheit; sondern wie die ideale Vielheit in Gott immer in der Einheit seines Selbstbewusstseins zusammengehalten und geordnet ist (als Idealwelt), so auch wird die reale Vielheit der Welt von Anfang zusammengehalten durch den sie bestimmenden göttlichen Willen. Insofern ist in der Welt dasselbe wie in Gott, nehmlich Vielheit und Einheit zusammen; aber nicht auf dieselbe Weise; denn während in Gott diese beiden schlechthin ineinander sind, daher bei aller Mannigfaltigkeit der inneren Bestimmungen doch schlechthinige Einfachheit des Geistes und bei aller Lebendigkeit doch schlechthinige Sichselbstgleichheit: so ist dagegen in dem Sein der Welt die Einheit des Ganzen (die Weltidee) und die Vielheit des Einzelnen stets ausser einander und zwar in doppelter Weise: theils so, dass das Ganze nicht sich deckt mit dem Theil — die Form der räumlichen Getheiltheit, theils so, dass auch die jeweilige Wirklichkeit (im Einzelnen und Ganzen) sich nicht deckt mit der Idee — die Form der zeitlichen Ge-

Digitized by Google

theiltheit, des Werdens. So ist die Welt das in räumlich-zeitliche Getheiltheit auseinandergegangene Abbild dessen, was in raum- und zeitloser Idealität im göttlichen Geist gesetzt ist; sie ist ebensosehr das reale Andere gegenüber Gott, als sie doch zugleich nur das von Gott und zu Gott gesetzte Abbild Gottes, das werdende alter ego seinerselbst, sonach keine Schranke seiner Unendlichkeit, sondern die Offenbarung und Bethätigung derselben darstellt.

Haben wir, wie wir glauben, hiemit nur die einfachen Konsequenzen gezogen, auf welche der ganze Gang der Philosophie bis Hegel unverkennbar und unausweichlich hindrängte, so liegt uns noch ob, die wesentlichsten Formen darzustellen, in welchen der Theismus in der Geschichte der Philosophie, theils in der alten theils in der neueren und besonders in der nachhegel'schen Philosophie wissenschaftlich aufgefasst wurde. Wir unterscheiden dabei 2 Hauptseiten, deren eine, von der Einheit des Unendlichen ausgehend, durch spekulative Dialektik die Persönlichkeit Gottes und sein Verhältniss zu einer von ihm unterschiedenen Welt zu gewinnen sucht, wobei die Ausführung im Einzelnen schon wegen der Verwandtschaft der Methode dem Hegel'schen Pantheismus näher liegt; die andere Seite geht hingegen von der Vielheit des Endlichen aus und kommt von da durch die Frage nach dem zureichenden Grund auf einen persönlichen Gott als Weltbegründer; eine Methode, welcher die andere Gefahr näher liegen kann, Gott als unbestimmten Möglichkeitsgrund der Welt in eine deistische Ferne zu entrücken.

Den Uebergang vom Hegel'schen Pantheismus zum nachhegel'schen Theismus können wir schon in der spätern Darstellung des Schelling'schen Systems, wie sie in dessen „Freiheitslehre" vorliegt, finden. Er unterscheidet hier zwischen dem Grund der Existenz Gottes und dieser Existenz selbst. Gott hat den Grund seiner Existenz in sich; aber dieser Grund ist nicht ein blosser logischer Begriff, sondern eine wirkliche Realität, welche jedoch nicht Gott selbst sein kann, sofern er existirt, denn sie ist ja davon nur der Grund, welche also ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch wohl unterscheidbares Wesen sein muss.

Digitized by Google

Dieser Grund ist die Natur in Gott, ohne Verstand und Willen, nur dunkler Trieb, Sehnsucht zwar, den Willen der Liebe aus sich zu gebären, an sich aber noch nicht dieser selbst, sondern sein Gegentheil: physische, blindwirkende Macht. Aus der Sehnsucht des Grundes aber, dieser ersten Regung göttlichen Daseins, erzeugt sich in Gott eine reflexive Vorstellung seiner selbst, das ewige Wort Gottes, das lösende Wort des Räthsels und der Sehnsucht des Grundes: der Verstand in Gott. Dieser wird nun mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender allmächtiger Wille und wirkt bildend und gestaltend in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente, seinem Werkzeug, dem Mittel seiner Offenbarung. Darin besteht also die Schöpfung, dass der Verstand im dunklen Grunde wirksam ist, um die darin verschlossenen Lichtkeime zu entbinden, die chaotischen Kräfte zu scheiden und zu ordnen. Dabei reagirt aber der Wille des Grundes fortwährend und gibt dem Verstande nur schrittweise nach; daher kann die Verklärung des Natürlichen in's Geistige nur allmählig sich vollziehen durch die verschiedenen Stufen der Natur bis zur Geburt des Lichts im Menschen und dann wieder durch die verschiedenen Stufen der menschlichen Geschichte hindurch, wo gleichfalls Anfangs der Wille der Natur, das Böse, reagirt gegen den Universalwillen des Verstandes, bis zuletzt beide, natürlicher Partikularwille und Universalwille des Verstands, sich versöhnen in Liebe und dann ist Gott Alles in Allen. — Die Hauptsache also ist hier, dass in Gott eine Zweiheit entgegengesetzter Prinzipien angenommen wird: Natur und Intelligenz, und zwar erstre als Grund der letztern. Dass Gott seinen Grund in sich selbst habe, causa sui sei, dieses zunächst rein logische Prädikat, das nur soviel besagen will: das Sein Gottes sei ein unbedingtes, von Nichts abhängiges, diess wird hier zu einem metaphysischen Wesen hypostasirt, das in Gott seiend doch nicht Gott selbst sein soll, sondern etwas ihm Vorausgesetztes, eine wirksame aber blinde Potenz, aus welcher erst Gott als Intelligenz sich aktualisirt. Es wird dieser Gedanke damit begründet: eine Intelligenz könne nicht so blank und bloss auf sich selbst ruhen als Intelligenz, da ja das Denken der

Digitized by Google

gerade Gegensatz des Seins und gleichsam das Dünne und Leere sei, wie dieses das Dicke und Volle; daher bedürfe die Intelligenz, um überhaupt solide Wirklichkeit zu haben, ein nichtintelligentes Sein als ihre Subsistenzbasis. „Wie überhaupt Persönlichkeit beruht auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis, so ist auch Gott Person nur durch die Verbindung eines Idealen in ihm mit dem in Beziehung auf dieses unabhängigen Grunde.“ — Ehrlich gestanden, es will uns nicht recht einleuchten, wie einem ansich nicht intelligenten Wesen die Intelligenz erst nachträglich als Daseinsweise zukommen, gleichsam von aussen anwachsen solle; die Intelligenz ist doch nicht ein Gewand, das einem Körper umgehängt werden könnte und eines solchen Körpers zu ihrem Träger bedürfte? Das Denken als Akt und Funktion kann freilich unterschieden werden von dem denkenden Wesen oder dem Geist und ist dann freilich in dieser Abstraktion ein Unwirkliches; aber dass auch das denkende Wesen, der Geist ansich, ein Unwirkliches sein soll, das nicht auf sichselbst beruhen könnte, das scheint uns eine unbegründete und unbeweisbare Behauptung zu sein; ist doch unserm Selbstbewusstsein keine Realität sicherer als die seinige, also eben eine geistige! — Schelling behauptet nun aber weiter (und gibt damit der obigen Argumentation eine andere Wendung): Solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Denn alles Bewusstsein ist Koncentration, Zusammenfassen, Sammeln seinerselbst, also muss auch in Gott, damit er als selbstbewusste Persönlichkeit gedacht werden könne, ein negatives, beschränkendes, endliches Prinzip erkannt werden — seine Natur. Hier fällt nun vor Allem auf, dass das, was vorhin „das Dicke und Volle“ hiess, jetzt als das negative und endliche Prinzip bezeichnet wird und was oben „das Dünne und Leere“ war, hier die unendliche, bejahende, ausbreitende Kraft sein soll; ist denn nun etwa die bejahende und ausbreitende Kraft das ansich Leere und wird erst dadurch erfüllt und solid, dass sie durch eine entgegenge-

Digitized by Google

setzte eingeschränkt wird? Eine solche unendliche Kraft wäre jedenfalls nur die schlechte extensive Unendlichkeit, nicht die intensive, wie sie dem Wesen des Geistes zukommt; eine ungeistige Kraft aber kann durch keinerlei Beschränkung und Einengung nachträglich zur geistigen werden. Allerdings ist das Bewusstsein Koncentration, Zusammenfassen des Mannigfaltigen zur Einheit, aber Zusammenfassen des in ihm selbst gesetzten also idealen Mannigfaltigen; und es kann auch diese Thätigkeit nie aus einer der idealen entgegenwirkenden ungeistigen Kraft erklärt werden, weil es die dem Geiste und nur ihm ureigenthümliche Kraft ist, dieser selbst aber nicht aus dem Ungeistigen abzuleiten, sondern seinerseits das prius des Ungeistigen ist. Beim Menschen bedarf freilich die Verwirklichung seines Selbstbewusstseins, die Entwicklung seines Ich der Einwirkung von aussen, wodurch ihm die bestimmten Anregungen und der zu verarbeitende Stoff zukommen, aber nie würde durch diese das Ich gemacht, wenn es nicht schon von Anfang seines Existirens ansich Ich wäre. Ebensowenig kann in Gott die Ichheit oder Intelligenz erst entstehen durch das Entgegenwirken der negativen Kraft oder Natur gegen die positive, unendliche Kraft; sondern in dieser selbst muss schon die Ichheit ligen, es muss ihr Wesen sein, sich von sichselbst zu unterscheiden und auf sichselbst zu beziehen, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zu sein. — Gesetzt aber auch, es könnte die göttliche Persönlichkeit so zu Stande kommen, dass die ansich in's Unendliche zerfliessende positive Kraft durch eine entgegengesetzte in sich zurückgebogen würde, so müsste jedenfalls zwischen diesen beiden Kräften ein bestimmtes Verhältniss ihres Aufeinander- und Gegeneinanderwirkens bestehen und dieses könnte seinen Grund nicht in einer derselben haben, weil damit diese der andern übergeordnet wäre, also kein Zusammenwirken koordinirter Kräfte zu Stande käme; es müsste also doch, damit überhaupt die beiden Kräfte zusammenwirken und mit einander die göttliche Persönlichkeit zu Stande bringen könnten, Etwas über ihnen geben, in welchem ihre Dualität zur Einheit aufgehoben wäre. Und so wird denn auch wirklich von Schelling über Grund und Existenz oder Intelligenz eine

Digitized by Google

weiter zurückliegende höhere Einheit in Gott statuirt: der Ungrund; er ist das vor allen Gegensätzen vorhergehende, in welchem diese nicht unterscheidbar und somit überhaupt nicht als wirklicher Gegensatz vorhanden sind, also die Indifferenz derselben. Sie hat kein Prädikat als das der Prädikatlosigkeit, ohne doch darum ein Nichts oder ein Unding zu sein; denn aus ihr brechen die Gegensätze unmittelbar hervor und zwar näher zunächst die Natur, in welcher der Gegensatz von blinder Kraft und Intelligenz noch implicirt ist, letztre nur erst als Sehnsucht nach dem Licht, als Trieb, dasselbe zu gebären, vorhanden ist, bis mit der Geburt des Lichts der wirkliche Gegensatz sich explicirt hat. — Hier haben wir also wieder dieselbe Indifferenz der Gegensätze, wie in der ersten Form der Schelling'schen Philosophie, und damit erhebt sich wieder dieselbe Frage wie dort: wie denn aus der prädikatlosen Unbestimmtheit die Bestimmtheit der Gegensätze und zuletzt der ganzen Weltwirklichkeit hervorgehen könne? Es wird aber überdiess durch die Voranstellung einer Indifferenz insofern erst gar nichts gewonnen, als ja doch diese Indifferenz zu den Gegensätzen sich als ein ganz gleichgültiges neutrales Dritte äusserlich verhält, ihnen somit äusserlich gegenüberstehen bleibt, sie also nicht wahrhaft in sich zur inneren Einheit aufzuheben vermag. Die wahre Einheit kann also doch nicht in dieser vorausgesetzten Indifferenz gesucht werden, sondern nur in dem angestrebten Endziel, wo die entwickelten Gegensätze sich versöhnen in der Liebe, die Alles in Allen sein wird. Gehört nun aber die Einheit zum göttlichen Wesen, so folgt daraus, dass auch in diesem System Gott sein Wesen erst realisirt findet am Ende und als Resultat des Weltprozesses, in der schlisslichen Vermittlung der anfangs feindlichen Weltgegensätze; der ewige theogonische Prozess fällt damit wieder mit dem zeitlichen kosmogonischen zusammen und die absolute Persönlichkeit Gottes ist pantheistisch zerstört. Das sind nun zwar allerdings Konsequenzen, welche Schelling nicht beabsichtigt hat. Er sagt vielmehr ausdrücklich, es sei im göttlichen Wesen kein Vorhergehen der Zeit nach oder der Priorität des Wesens nach, sondern es bewege sich das göttliche Leben in einem Zirkel, wo das,

Digitized by Google

wodurch das andere erzeugt wird, selbst wieder von diesem erzeugt werde; es sei kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetze; Gott habe zwar in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorausgehe, aber ebenso sei er auch wieder das prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn nicht Gott actu existirte. Hiernach hätten wir also in Gott einen ewig in sich geschlossenen Kreis, eine ewig vollendete Einheit, der Weltprozess aber wäre dann nur Prozess seiner Thätigkeit nach aussen, seiner Offenbarung, nicht seines eigenen Werdens. Dann müsste aber auch wirklich die Einheit der Gegensätze in Gott ewig sein; es müsste namentlich die Schöpfung ihren Grund nicht bloss haben in göttlicher Stärke und Verstand als 2 entgegengesetzten und im steten Kampf begriffenen Kräften, während die Einheit der Liebe erst Ziel der Schöpfung wäre, sondern der mit sich einige Wille der Liebe müsste schon die Voraussetzung der Schöpfung sein. Dann könnte wohl auch die Indifferenz als müssige Zuthat wegfallen; Gott wäre als Geist die wahre uranfängliche Identität und die Zweiheit von Natur und Intelligenz wäre zuletzt nichts anders als die durch die göttliche Selbstunterscheidung gesetzte Zweiheit von Objekt und Subjekt, Bestimmtem und Bestimmendem, Nothwendigem und Freiem. Hiemit wäre erst der Pantheismus völlig überwunden und die Persönlichkeit Gottes im Unterschied von der Welt, seine Transscendenz, mit seinem Sein für die Welt, seiner Immanenz, wahrhaft vermittelt, nehmlich ethisch, durch den Begriff der persönlichen Liebe in Gott, als Voraussetzung der Schöpfung.

Unter den neueren Vertretern des Theismus dürfte dieser Schelling'schen Spekulation am nächsten stehen Ch. H. Weisse, welcher in seiner „philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (I, p. 437—556) die Persönlichkeit Gottes aus 3 Momenten entstehen lässt, welche er zugleich für identisch erklärt mit den 3 Personen der kirchlichen Trinität. Es ist in Gott nothwendig zu unterscheiden zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Dasein. Die unendliche Möglichkeit, Potenz, Macht in Gott ist der „Vater" (welcher schon im kirchlichen Symbolum „pater omni-

Digitized by Google

potens" heisse nicht sowohl mit Beziehung auf die opera ad extra, die ja den 3 Personen gemein seien, als vielmehr mit Beziehung auf die Zeugung des Sohnes und das Hervorgehen des Geists, zu was beidem die Potenz oder Macht im Vater liege!) Es ist diese blosse Möglichkeit in Gott, was der Mystik von jeher als der dunkle Grund, Urgrund des göttlichen Wesens galt. Dieser Urgrund ist zwar an sich das blosse Dunkel, hat aber doch die Bewusstheit in sich verschlossen (die Schelling'sche „Sehnsucht des Grundes nach dem Licht") und erhebt sich daher auch durch eigene That zum Ursubjekt, zur reinen Vernunft oder Ichheit, welche von Uranfang an die intelligible Welt der ewigen und nothwendigen Wahrheiten enthält, daher auch geradezu „die absolute Idee" heissen kann. Weisse trifft hier ganz mit Hegel zusammen, der gleichfals in der absoluten Idee das Reich des Vaters erblickt (nach der Darstellung der Religionsphilosophie), er tadelt an Hegel nur das, dass derselbe nicht unterchieden habe zwischen der Idee als solcher und jener Urthat des Sichselbstdenkens, wodurch die Idee erst die Bedeutung einer göttlichen Persönlichkeit erhält; es sei Hegel in Folge dessen begegnet, dass er die blosse logische Idee mit einem Momente geistiger Wirklichkeit verwechsele*). Ehrlich gestanden, will es uns erscheinen, als ob Weisse just dasselbe sich zu Schulden kommen lasse; denn jene Urthat der Selbsterhebung der reinen Möglichkeit zur Ichheit ist doch wohl auch nur eine verhüllende Umschreibung für dieselbe logische Verwechselung einer leeren und unwirklichen Abstraktion mit einer geistigen Wirklichkeit. — In jener Urthat der göttlichen Selbstverwirklichung wird nun aber zugleich mit dem reinen Ich der Gottheit auch ein Neues gesetzt („gezeugt"), nehmlich das Besondere zu jenem Allgemeinen; das ansich leere göttliche Selbstbewusstsein wird erfüllt, indem es die Unendlichkeit des Raums und der Zeit in sich selbst setzt und zugleich auch mit Idealgestalten erfüllt; die zeitliche Erfüllung des göttlichen Selbstbewusstseins sind die göttlichen Empfindungen, die räumliche die Vorstellungen; diese letzten, die Erzeugnisse der produktiven göttlichen Imagination, bilden „die Welt der

*) A. a. O. p. 465 f.

Digitized by Google

urbildlichen Formen", die platonische Ideenwelt, den κοσμος ἀρχετυπος, kurz die Natur in Gott. In diesem rastlosen Zeugungsprozess der göttlichen Natur ist nun aber alles Mannigfaltige zusammengehalten durch das einwohnende Gesetz der Zweckbeziehung auf die Einheit des Selbstbewusstseins; das hiedurch erfüllt gewordene (konkrete) göttliche Selbstbewusstsein ist der göttliche Logos oder Sohn (weil erzeugt aus dem abstrakten Bewusstsein — dem Vater); auch im Unterschied von jener reinen Vernunft, die der Vater darstellt, das göttliche Gemüth zu nennen (d. h. „die im Selbstbewusstsein zusammengehaltene Fülle von Gefühls- und Gestaltenzeugungen"). — Sowohl die abstrakte Einheit des Vaters, als auch die konkrete des Sohns, ist geworden durch eine unwillkührliche teleologische Beziehuug des Vielen auf die Einheit in Gott, eine Zweckbeziehung, welche das innere Leben in Gott beherrscht noch vor seinem freien Willen; letztrer kann nicht das Erste sein und also auch nicht jenen Prozess beherrschen, weil er sowohl Subjekt (Ich) als Objekt (Natur) voraussetzt. Er entsteht also erst nachträglich in Gott und zwar dadurch, dass die an sich unbewusste Macht des Gemüths und der Vernunft über ihr inneres Naturleben (den Gestaltungsprozess der Imagination) zu einer selbstbewussten und freien Herrschaft wird. So vollendet sich das göttliche Wesen im dritten Momente, im Willen, näher, sofern dieser Wille mit einem bestimmten Inhalt erfüllt und dadurch mittheilbar und erfahrbar ist, im Willen der Liebe; und damit ist Gott zum Geist geworden. — Diese beiden, göttlicher Wille und göttliche Natur, kommen nun weiterhin in Betracht als die Faktoren der göttlichen Schöpferthätigkeit*). Beide stehen hiebei zu einander im Verhältniss eines formgebenden und eines stoffgebenden Prinzips. Der Stoff nehmlich, welchen die göttliche Natur darbietet, besteht in der Idealwelt oder den Gestalten der göttlichen Imagination. Diese ansich völlig unselbständige, flüssige Gestalten und Erzeugnisse der göttlichen Natur werden zu kreatürlichem Dasein, indem sie verselbständigt, fixirt werden; und diess geschieht durch die

*) A. a. O. p. 683 ff.

Digitized by Google

göttliche Willenskraft, welche als absolute Form, d. h. als absolute Möglichkeit eines Daseins überhaupt, in die vorkreatürlichen Idealgestalten der göttlichen Natur hineintritt und sie in ihr eigenes Wesen umwandelt d. h. ihnen die innere Selbständigkeit des Daseins verleiht, „die unter allem Daseienden nur der Wille hat und was aus der Kraft des Willens auf die eben angeführte Art herausgeboren ist". Die Kraft des göttlichen Willens, durch jene schöpferische Urthat hineingetreten in die Gebilde der göttlichen Imagination, gibt sich sofort in diesen kund durch die Kraft des Widerstands einerseits und die der Anziehung (Gravitation) andererseits. Beide zusammen bilden das Wesen der Materie, der ersten göttlichen Kreatur. Die Substanz der Materie ist daher nichts anderes als*) „die durch eine freie Urthat zur Möglichkeit eines kreatürlichen Daseins entäusserte Wesenheit des göttlichen Willens", „die in sich befestigte Substanz des Liebewillens, welcher durch freie Urthat in einen Gegensatz gegen sichselbst, in eine Urzweiheit — die nothwendige Grundbedingung aller weitern Erfolge seiner Schöpferthätigkeit — eingeht". „Es ist in ihr der Inhalt des lebendigen persönlichen Daseins der Gottheit nach seiner ganzen Unermesslichkeit gegenwärtig, aber aufgehoben zur Potenz, nicht als actus, wie in der Gottheit selbst; auch würde sie für sichselbst nie zum actus werden können, sondern diess wird sie nur durch die Gottheit" — in der fortgehenden Schöpferthätigkeit. Die durch den ersten Schöpfungsakt gesetzte Materie bildet nunmehr die bleibende Basis und die unentbehrliche Substanz, aus welcher heraus die fortgehende Schöpfung der wirklichen Welt erfolgt. „Weil jedoch die Materie ihrerseits nicht bloss ein todtes, äusserliches Ding, Objekt eines Willens ist, sondern die geistige Substanz des göttlichen Willens, nur zurückversenkt in die Potenz, so kann das Verhalten der Materie im Schöpfungsprozesse nicht ein bloss leidendes sein. Vielmehr ist auch sie mitthätig in diesem Prozesse, mitthätig nehmlich als der lebendige und lebengebende Mutterschooss, welcher, befruchtet durch das Eindringen der freien gött-

*) A. a. O. II, p. 10 ff.

Digitized by Google

lichen Schöpfermacht, der er von vornherein durch seinen Ursprung geöffnet ist, die Dinge der kreatürlichen Welt aus seinem Dunkel hervorgehen lässt. Nur wenn er solchergestalt als Zeugungsprozess gefasst wird, als Prozess einer Zeugung, in welcher nicht der persönliche Wille der Gottheit nur als solcher, sondern durch Einwirkung dieses Willens die Materie das Zeugende (eigentlich: „Gebärende", denn das Zeugende ist der schöpfrische Gotteswille) ist: nur so wird der Schöpfungsprozess zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss. Denn an die Stelle der vermeintlich allmächtigen Willkühr des nur in leerer Abstraktion gefassten Schöpferwillens, die sich jeder Erkenntniss entzieht, tritt dann ein Gesetz der Nothwendigkeit, nicht ein dem schöpfrischen Willen äusserliches, sondern ein in dem eigenen Wesen dieses Willens, der sich ja selbst durch freie Urthat die Gestalt gegeben hat, in welcher sein Wirken an dieses Gesetz gebunden ist, begründetes." — Der Vortheil, den diese Theorie bietet, liegt auf der Hand: Einerseits unterscheidet sie das reale Sein der Welt auf's bestimmteste vom Sein Gottes; die Welt oder kreatürliche Natur ist ja aus der Materie als dem Andern gegen Gott, dem „Gegenwurf" oder „Nichtich" Gottes und hat damit von vornherein ein selbständiges Dasein gegenüber Gott; andererseits ist diess doch keineswegs ein Dualismus, der Gott beschänken würde; die Weltmaterie ist ja nur aus Gott; sie ist „die innergöttliche Natur selbst in der umgewandelten Gestalt, welche dieselbe dadurch gewinnt, dass der Wille der Gottheit sein Selbst in das ihrige hineinlegt"; es ist die schon bei der Entstehung der Weltmaterie wirksame Zweiheit von Faktoren: innergöttliche Natur und Wille, welche bei der fortgehenden Schöpfung in der Gegensätzlichkeit von aussergöttlicher Natur und göttlichem Willen sich darstellt; letztrer Gegensatz also die Folge von erstem. Darin haben wir nun auch das Motiv dieser Lehre von einer Zweiheit in Gott, einer seinem selbstbewusst-freien Willen vorausgegebenen inneren Natur Gottes zu erblicken: sie soll in letzter Instanz erklärlich machen, wie die Welt ebensosehr ein selbständiges Dasein gegenüber Gottes persönlichem Willen, als doch zugleich nur ein Dasein aus und durch Gott

Digitized by Google

haben könne. Man könnte die Frage aufwerfen, ob sich dieser Vortheil nur erreichen lasse unter Voraussetzung einer Natur in Gott, welche seinem freien Willen vorausgehe? ob diese Zweiheit in Gott nicht auch einfacher als eine durch Selbsunterscheidung und Selbstbestimmung des persönlichen Geistes gesetzte sich denken liesse, so dass die „Natur" also (wenn man sie noch so nennen wollte) nur das Gedachte und Gewollte im Unterschied vom Denkenden und Wollenden in Gott wäre? Hier liegt das entscheidende Motiv für die Vertreter jener Theorie unverkennbar in der Analogie des Endlichen, wo ja allerdings die Natur durchaus das dem Geiste vorausgehende ist und sein muss. Aber lässt ein solcher Analogieschluss vom endlichen, aus der Natur heraus werdenden Geist auf den unendlichen und ewigen, wornach auch dieser erst aus einer ewigen Natur heraus werden müsste, nicht eben den specifischen Unterschied zwischen beiden ausser Acht? Bezeichnend ist hiefür folgende Stelle*): „Ein Verstand und Wille, von dem eine zweckmässige Anordnung der äussern Dinge ausgehen soll, muss eine dieser äussern Ordnung entsprechende Ordnung der Gedanken in sich tragen, die, wenn er sie gleichfalls selbst gemacht haben sollte, schon in ihm selbst ein nach denselben Prinzipien geordnetes Gedankentriebwerk nebst dazu gehörigem Gedankenstoff voraussetzen würde. Wollen wir nun nicht in unendlichen Regress gerathen, so dürfen wir ja doch dieses Triebwerk und diesen Stoff nicht seinerseits wieder als ein Erzeugniss des Selbstbewusstseins und selbstbewussten Willens ansehen, sondern wir müssen eingestehen, dass mindestens hier eine Zweckbeziehung obwaltet, die nur aus ihr selbst, nicht aus einer wirkenden Ursache ausser ihr sich erklären lässt; die Annahme einer natürlichen Teleologie vor aller selbstbewussten That des Urwesens kann also gar nicht umgangen werden." Das ist in der That ein misslicher Satz; muss einmal hier eine unbewusste Teleologie, die ihren Grund nur in sichselber hat, zugegeben werden, dann ist nicht abzusehen, warum nicht auch ebensogut in der kreatürlichen (sinnlichen) Natur? und warum dann überhaupt noch

*) I, p. 513.

Digitized by Google

auf einen selbstbewussten Urheber der Welt zurückzugehen wäre? Es wird hier dem Pantheismus und Materialismus unverkennbar die fatale Koncession gemacht, dass der Geist nicht das Ursprüngliche und das prius des Ungeistigen sein könne, sondern umgekehrt dessen Resultat sei. Allerdings wird das Werden des göttlichen Geistes aus dem Ungeistigen nicht, wie vom Pantheismus, mit dem Weltwerden identificirt, sondern diesem vorausgesetzt, aber schwerlich macht diess für das Prinzip als solches einen Unterschied; gibt man aber dieses Prinzip der pantheistischen Weltanschauung einmal zu, so hat man die Waffe zur Bekämpfung seiner Konsequenzen an ihn ausgeliefert. Wie nahe streift daher auch Weisse an den Pantheismus, wenn er in der Lehre von der göttlichen Ewigkeit mit dürren Worten sagt: *) Die Urthat, durch welche Gott ist, sei in Wahrheit als Anfang des wirklichen oder lebendigen Daseins der Gottheit zu bezeichnen und Gott nach dieser Seite seiner lebendigen Wirklichkeit nicht anfangslos zu nennen; die Nothwendigkeit des Anfangs liege im Begriffe der Urthat des Denkens und Wollens und zwar mit derselben Evidenz, mit welcher im Begriffe des selbstbewussten lebendigen Daseins überhaupt die Nothwendigkeit eines immer neu aufzuhebenden und also immer vorauszusetzenden Zeitverlaufs; es sei auch nur ein eingebildetes Interesse der Frömmigkeit, das sich gegen das Zugeständniss solcher Nothwendigkeit könnte auflehnen wollen. — Das Urtheil darüber stellen wir dem Leser anheim; uns erscheint gegenüber einem solchen vor der Welt, aber doch zeitlich gewordenen Gott der in und mit der Welt werdende Gott des Pantheismus fast noch denkbarer, konsequenter zu sein.

Das Seitenstück zu Weisse's „philosophischer Dogmatik" bildet R. Rothes „Theologische Ethik", in der spekulativen Grundanschauung mit jener nahe verwandt, im Einzelnen aber nicht unwesentlich davon abweichend. Nach Rothe muss beim Gottesbegriff ausgegangen werden vom reinen Begriff des Absoluten als des unendlichen Seins, das alle Endlichkeit, damit auch alle Bestimmtheit von sich ausschliesse, sonach durchaus bestimmungsloses, sichselbst ebenso wie uns verbor-

*) I, p. 592.

Digitized by Google

genes göttliches Wesen, Indifferenz, blosse Potenz sei. Die Aktualisirung dieses Wesens oder der in ihm liegenden unendlichen Potenz besteht nun zunächst darin, dass Gott (d. h. das göttliche Wesen) sich von sich selbst, seinen Inhalt von seiner Form unterscheidet, sich objektivirt, wodurch er sich bestimmt als Dasein und Gedanke, Reales und Ideales und zwar beides in schlechthiniger Einheit d. h. als Geist (Geist ist aber hier nicht = Subjekt, Ichheit, sondern eine objektive Seinsweise, als Einheit von Dasein und Gedanke). Näher ist diese Aktualisirung des göttlichen Wesens mittelst Selbstobjektivirung als Geist zu betrachten als eine Selbstentfaltung in die Vielheit der in jenem verborgenen Wesen eingeschlossenen besondern Bestimmtheiten, als ein Entwicklungsprozess, wodurch Gott zu einer einheitlichen Totalität unterschiedener Momente, d. h. zu einem (geistigen) Naturorganismus wird. Indem sich aber Gott so objektivirt als Natur d. h. als Dasein und Gedanke, bestimmt er sich zugleich als Daseinsetzendes und Denkendes, d. h. er subjektivirt sichselbst; die vollendete Selbstunterscheidung Gottes in seine inneren Unterschiede ist zugleich seine Reflexion in sich selbst, wodurch er zum sichselbstdenkenden Gedanken und sichselbstsetzenden Dasein d. h. zum selbstbewussten und selbstthätigen (vernünftigen und freien), kurz zum absolut persönlichen Wesen wird. Die Persönlichkeit Gottes ist die centrale Punktualität, in welche sich die Fülle der göttlichen Natur wieder zusammenspitzt und zurücknimmt. Natur und Persönlichkeit in Gott verhalten sich also wie Explikation der Besonderheiten seines Inhalts und Koncentration derselben zur konkreten Einheit, wie παν zu ἑν, wie μακρο- zu μικροθεος; beide stehen im Verhältniss der Wechselwirkung, denn das Subjekt kommt nur zu Stande, indem es sich ein Objekt gegenübersetzt, das Objekt aber nur, indem es von einem Subjekt gesetzt wird. Aber nicht nur Natur und Persönlichkeit, sondern alle 3, göttliches Wesen, göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, bilden 3 reale modi des göttlichen Seins, welches nur in ihnen zusammen wirklich ist. Daher kommt allen dreien Ewigkeit und keinem von ihnen zeitliche Priorität zu; der Prozess, vermöge dessen Gott sein Sein unter jenen 3 modis hat, muss schlechthin als

Digitized by Google

zeitloser, d. h. ebenso als anfangs- und endloser wie als successionsloser gedacht werden; das Schema dafür ist: Wechselwirkung oder Werden, welches zugleich immer dem Sein gleich ist. Im Unterschied von Weisse, der die 3 modi: Potenz, Natur und Willen in Gott für identisch erklärte mit den 3 Personen der kirchlichen Dreieinigkeit, sagt Rothe ausdrücklich, dass seine 3 modi mit der kirchlichen Trinität gar nichts gemein haben; besonders unterscheidet sich Rothe von Weisse dadurch, dass er zwischen den modis Gottes keine zeitliche Priorität statuirt, sondern ausdrücklich ihr Verhältniss als das des zeitlosen Prozesses bezeichnet. Aber freilich erhebt sich dabei die Frage: was soll eigentlich gedacht werden unter einem Entwicklungsprozess ohne zeitliche Succession? Eine wirkliche Entwicklung muss doch von einem Nochnichtdasein zum Dasein fortschreiten und scheint somit in ihrem Begriff die Succession von Zeitmomenten zu enthalten. Wollte man aber auch von dieser Schwierigkeit absehen, so ist schon die logische Priorität des Wesens als ganz bestimmungslosen reinen Seins vor der Persönlichkeit misslich genug. Wie soll es zugehen, dass aus dem Bestimmungslosen das Bestimmte werde, dass die blosse Potenz sich zur Aktualität verwirkliche, da doch, wie schon Aristoteles erkannt hat, das Potentielle nur durch ein vorausgesetztes Aktuelles zur Aktualisirung gebracht werden kann? Das Wesen soll sichselbst in seine inneren Bestimmtheiten expliciren; aber woher kommen denn diese plötzlich, da sie ja im Bestimmungslosen seinem Begriff nach nicht sind? Sie kommen nicht aus ihm selbst, sondern sind ebenso äusserlich an das bestimmungslose Wesen herangebracht, wie die endlichen modi zur Substanz Spinoza's. Das Leben kann nun einmal nicht aus dem Tode geboren werden; wo also ein todtes Sein oder Wesen an die Spitze gestellt wird, da kann es nur durch logische Sprünge zu einer Lebendigkeit kommen! Endlich soll aus dem Natursein Gottes seine Persönlichkeit resultiren durch Reflexion des Unterschiedenen in sichselbst. Aber durch die Zurückbiegung einer unpersönlichen Aktion entsteht nimmermehr eine Persönlichkeit, so gewiss auch die seiende Persönlichkeit in Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung sich bethätigt. Man könnte also höchstens sagen, die Natur müsse auch in Gott, wie im Menschen,

Digitized by Google

das prius der Entwicklung des selbstbewussten Geistes sein. Aber diese Analogie wird dann doch von Rothe selber wieder zerstört, dadurch, dass er keine Priorität, sondern schlechthin ewiges Zugleichsein und Wechselwirken beider modi behauptet. — In der 2. Auflage seiner Ethik hat Rothe diese Einwände berücksichtigt und theilweise abzuhelfen gesucht. Er lässt nun die Persönlichkeit in Gott der Natur vorausgehen: „die Persönlichkeit ist das Erste im aktuellen Sein Gottes; ihr Hervorbrechen ist zwar noch ein unpersönlicher Prozess, dessen Wesen eben in der Konstituirung der Persönlichkeit besteht, aber von nun an im weiteren Verlauf des Sichaufschliessens des göttlichen Wesens ist die Persönlichkeit das treibende und Richtung gebende Prinzip“*); sie ist es besonders, die den Gehalt des göttlichen Wesens zu einer Totalität von Unterschieden und zwar in teleologischer Beziehung auf sich (die Persönlichkeit) selbst bestimmt d. h. sich einen (geistigen) Naturorganismus bildet. So gewiss diess gegenüber der früheren Darstellung ein Fortschritt ist, so gewiss wird es jetzt um so undenkbarer, wie die Persönlichkeit Gottes ganz unmittelbar aus dem schlechthin bestimmungslosen Wesen Gottes, „in welchem sie zugleich mit allem Sein verschlossen war, hervorbrechen“ soll? Warum Rothe an dieser Theogonie auch jetzt noch festhielt, sagt er deutlich: der Begriff „causa sui“ schliesst das Nichtsein oder die blosse Seinsmöglichkeit ebenso in sich wie das wirkliche Sein; Möglichkeit und Wirklichkeit sind nun zwar in Gott nothwendig zusammen, aber „der Causalität nach ist die Möglichkeit allerdings als der Wirklichkeit vorangehend zu denken“; „mit dem Begriff: Person kann nicht der Anfang gemacht werden, denn Gott kann nur unter der Voraussetzung durch sichselbst Person sein, dass er, bevor er Person ist (rein logisches „bevor“!), als Nichtperson ist.“ Wir können hiegegen einfach das geltend machen, was er selber (wenige Seiten vor den eben angeführten Sätzen) bemerkt**): „Es ist freilich schwer, ein lediglich Durchsichselbstseiendes zu denken; aber da es doch einmal gedacht werden muss, so kann es offenbar nur

*) Theol. Ethik, 2. Aufl. I, pag. 122.
**) A. a. O. p. 90 f.

Digitized by Google

als das schlechthin Vollkommene gedacht werden; denn das Nichtschlechthinvollkommene müsste in irgend einer Beziehung durch Anderes kausirt sein. Es ist sonderbar, dass es uns soviel schwerer ankommt, an das ursprüngliche Sein des Vollkommenen, als an das des Unvollkommenen zu glauben, da doch das Prädikat des Durchsichselbstseins augenscheinlich nur dem Vollkommenen entspricht und nicht dem Unvollkommenen. Das Ursprüngliche kann nur sein das Vollkommene, schlechthin Seiende, in welchem die Ursache liegt für das Unvollkommene, nur relativ Seiende." Diesen Bemerkungen müssen wir durchaus beistimmen; aber wie sich damit die Voranstellung des Unpersönlichen in Gott vor seiner Persönlichkeit reime, vermögen wir nicht einzusehen. — Das Verhältniss Gottes zur Welt bestimmt nun weiterhin Rothe folgendermassen. Indem Gott sichselbst als Ich bestimmt, setzt er zugleich und in Folge davon das Nichtich als seinen reellen Gegensatz sich gegenüber, zwar nicht als Voraussetzung, sondern nur als Produkt des Ich, aber doch als ein so nothwendiges, wie der Schatten nothwendig dem Lichte folgt. Dieses Nichtich ist die Materie, die also mit dem göttlichen Ich immer zugleich gesetzt ist und zwar nur als Nichtsein, kontradiktorischer Gegensatz des Ich Gottes, aber gleichwohl als gesetztes eine reale Kontraposition gegen Gott bildend. Da dieser reale Gegensatz die Absolutheit Gottes aufheben würde, so muss Gott sich selbst ihm gegenüber erhalten, indem er sein Nichtich wieder aufhebt, zwar nicht überhaupt und schlechthin, sondern nur insofern es einen Gegensatz zu ihm bilden würde; die Aufhebung des Nichtich besteht sonach näher in der Erhebung desselben zum andern Ich mittelst Hineinsetzung des göttlichen Ich in sein Nichtich. Und eben darin besteht der Schöpfungsprozess, nicht schon im Setzen der Materie, sondern im Aufheben der Gott entgegengesetzten Materie durch Aneignung derselben an den Geist oder durch Bildung derselben zum Organismus des Geistes. Der Schöpfungsprozess kann insofern geradezu bezeichnet werden als eine „Weltwerdung" oder noch näher, da das Ziel des Prozesses die Persönlichkeiten sind, als eine „fortgehende Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins". Wie aber die weltbildende Thätigkeit Gottes die

Digitized by Google

gesetzte Materie zur Voraussetzung und Basis hat, so ist sie auch durch diese positiv vermittelt, sie ist „ein Setzen neuer Bildungen aus der Materie heraus und unter deren eigener Vermittlung, also eine schöpfrische Entwicklung derselben". Als Entwicklung der Kreatur aus sichselbst heraus bildet die Welt eine ununterbrochene Kette von Gliedern, die genau eins in das andere eingreifen und zusammen einen Organismus bilden. Dieser Prozess ist jedoch nicht ein Sichselbstentwickeln, sondern ein durch die schöpfrische Causalität Gottes entwickelt werden; sonach ist jede nachfolgende Kreatur durch die früheren zwar wesentlich vermittelt, aber nicht verursacht, sondern verursacht allein durch Gott; als Setzen eines Neuen ein schöpfrischer, aber als bedingt durch das Alte ein nicht rein absoluter Akt Gottes. Darauf beruht das Nichtfertigsein jeder Weltstufe und damit zugleich deren jeweilige Unvollkommenheit, welche aber ihre einfache Theodicee eben darin findet, dass sie nur etwas Provisorisches, im steten Aufgehobenwerden begriffenes ist. Von der noch nicht aufgehobenen Materie, dieser an sich nichtigen primitiven Kreatur, stammt alles Defekte in der geschöpflichen Welt, Alles, was sich als Uebel fühlbar macht; und wenn dieser kontradiktorische Gegensatz sichselbst im persönlichen Geschöpf als Gegensatz affirmirt, so wird er zum konträren — zum Bösen. Gleichwohl musste Gott, um überhaupt die Welt als ein von ihm Verschiedenes zu schaffen, beginnen mit seinem reinen Gegensatz, der Materie. Und freilich, wenn gleich dieser Gegensatz im steten Aufgehobenwerden begriffen ist mittelst der immer fortgehenden Schöpfungsthätigkeit, definitiv überwunden ist er nie, sondern es bleibt nach jeder Schöpfungsperiode immer wieder ein unüberwundener Rest als caput mortuum zurück, an dem sofort die schöpfrische Arbeit Gottes auf's Neue beginnt. — Auch dieser Schöpfungstheorie ist, wie der Weisse's, der Vorzug nachzurühmen, dass sie „die reale Unterschiedlichkeit Gottes und der Welt oder die Ausserweltlichkeit Gottes mit der realen Einigung beider oder der Innerweltlichkeit Gottes" zu verbinden sucht: indem jene die Voraussetzung, diese die zu realisirende Aufgabe der Schöpfung bildet; das Verhältniss Gottes zur Welt ist weder Vermischung, noch todte Aeusserlichkeit, sondern lebendige Beziehung im

Digitized by Google

Unterschiede, immer fortgehendes Sichhineinsetzen Gottes in die Welt und Erheben derselben zu seinem andern Ich, zu seinem verwirklichten Abbild; und zwar diess nicht durch einseitige Thätigkeit Gottes, sondern unter steter Vermittlung der Kreatur selbst, also mittelst Zusammenwirkens beider. Allein so löblich auch die relative Selbständigkeit der Welt im Verhältniss zu Gott an und für sich wäre: hier ist sie auf eine Weise erreicht, die wenigstens hart genug an Dualismus anstreift; denn die Materie, auf welcher sie beruht, besteht im reinen Gegensatz gegen Gott; und wenn auch dieser Gegensatz durch Gott selbst gesetzt ist, so bedroht er doch nach Rothe's eigener Darstellung die Absolutheit Gottes in der Weise, dass Gott ihn sofort wieder aufzuheben genöthigt ist. Da nun diese weltbildende Thätigkeit nach Rothe einen Anfang hat, das Setzen der Materie aber als anfangsloses zu denken ist, so lässt sich der Schluss nicht wohl umgehen, dass einmal die göttliche Absolutheit durch den bestehenden reinen Gegensatz beschränkt war. Doch selbst, wenn man davon absehen wollte und zugeben, dass die reine Materie nicht zeitlich der bildenden Thätigkeit Gottes vorausgieng, so liegt schon genug Gefahr für die Absolutheit Gottes in dem misslichen Umstand, dass diese Aufhebung des Gegensatzes (der Materie) eine nie vollendete sein soll, Gott also immer aufs Neue sich mit ihr abzuarbeiten hat, ohne zu einem Ziele zu gelangen. Uebrigens ist Rothe's Begriff der Materie auch ansichselbst schon durch die bedenklichsten Schwierigkeiten gedrückt. Rothe selbst muss die Frage sich aufwerfen: Ob das Nichtich Gottes, als ein kontradiktorischer Gegensatz gegen ihn, d. h. als reines Nichtsein und Nichtssein überhaupt setzbar sei? Seine Antwort: „Was Gedanke ist, ob auch rein negativer, ist auch setzbar", wird nicht Jeden überzeugen; ein reines Nichtsein als seiend zu denken, ist doch wohl unleugbar eine contradictio in adjecto. Angenommen aber auch, wir könnten uns das Nichts als seiend (gesetzt) denken, so wird uns nun erst recht undenkbar, wie denn dieses Nichts der Stoff sein konnte, aus dem und unter dessen Vermittlung Gott die Welt bildete, durch den das Thun Gottes bedingt und gebunden ist, ja der Gotte einen nie völlig zu überwindenden Widerstand entgegensetzt und

Digitized by Google

damit die Ursache der Uebel und des Bösen in der Kreatur wird. Alles diess setzt, sollte man meinen, eine eigene Kraft und Thätigkeit im Unterschied von der göttlichen voraus; Kraft aber und Thätigkeit kann dem Nichts nimmermehr einwohnen. Von dieser Seite aus, sofern die Materie ein blosses Nichts ist, wird durch sie zwar nicht die Absolutheit Gottes, wohl aber die reale Subsistenz der Welt gegenüber Gott sehr bedenklich in Frage gestellt. Und somit wird sich nicht verkennen lassen, dass diese Rothe'sche Schöpfungstheorie an zwei entgegengesetzten Klippen zu scheitern droht: einerseits, sofern die Welt auf die Materie als den daseienden reinen Gegensatz Gottes basirt ist, wird sich ein Dualismus, andererseits, sofern sie auf die Materie als blosses Nichts basirt wird, ein Akosmismus ergeben, nach jener Seite also die Absolutheit Gottes, nach dieser die Realität der Welt gefährdet sein. Glücklicher ist jedenfalls Weisse's Schöpfungstheorie, welche vermöge eines wesentlich andern Begriffs der Materie diesen Schwierigkeiten allen entgeht.

Es möge genügen an diesen Vertretern des spekulativen Theismus, welcher, ausgehend von der Idee des Absoluten, die Persönlichkeit desselben dialektisch konstruirt und durch fortschreitende Dialektik zur Weltschöpfung gelangt. Der andere mögliche Weg ist der: von der Weltwirklichkeit auszugehen und regressiv auf Gott als Weltursache zu schliessen, wobei jede Aussage über Gott und sein Verhältniss zur Welt sich nur dadurch legitimiren kann, dass sie als Postulat zur Erklärung der Weltwirklichkeit nachgewiesen wird. Wir können diesen Theismus im Unterschied von jenem spekulativen den empirischen nennen; wobei wir jedoch zum voraus bemerken, dass dieser Weg, da er ja doch auch über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht und gehen muss, mit jener spekulativen Methode in keinem schlechthin ausschliessenden Gegensatz steht, vielmehr beide sich gegenseitig zur Ergänzung und Probe dienen.

Vertreter dieses Theismus finden sich schon in der alten Philosophie; wir nennen statt Aller den Einen: Aristoteles. Alles Werden und alle Bewegung ist nach Aristoteles ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenzialität zur Aktualität. Dieser Prozess hat zwar seinen

Digitized by Google

Ausgangspunkt in der blossen Potenzialität, keineswegs jedoch auch seinen Grund in derselben; das bloss Mögliche kann nimmermehr durch sichselbst, sondern nur durch ein Aktuelles d. h. Wirklichseiendes und Wirksames zur Verwirklichung gebracht werden. Alles Werden setzt sonach ausser dem, was wird, der Möglichkeit, auch ein Prinzip voraus, wodurch es wird, und dieses Prinzip kann nur im Aktuellen liegen. Das Aktuelle also ist das Frühere, aller Bewegung nicht nur dem Begriff sondern auch der Ursächlichkeit nach vorausgesetzte, also selbst das Ungewordene, Ewige. Und dieses ungewordene Prinzip des Werdens, diess unbewegte Bewegende ist eben Gott. Ausser diesem kosmologischen Beweis findet sich bei Aristoteles auch schon eine Spur des ontologischen: die Nothwendigkeit des Seins, das Nicht-nichtsein-können kann nur dem zukommen, was nicht blosse Potenz ist, denn diese kann ebensowohl sein als nichtsein, also nur dem, was ewige Wirklichkeit hat, der reinen Aktualität oder Energie. Diese der werdenden Wirklichkeit oder der Erscheinungswelt als ungewordenes Prinzip vorauszusetzende reine Energie beschreibt nun Aristoteles als höchste Thätigkeit; und da eine höhere Thätigkeit als die der Intelligenz nicht existirt, so muss Gott denkende Intelligenz sein. Der Inhalt seines Denkens aber kann selbst auch kein anderer als der vollkommenste sein und das ist eben nur Gott selbst, es besteht somit seine Thätigkeit im Denken seiner selbst (νοησις νοησεως). Dagegen ein Wollen und Handeln glaubt Aristoteles Gotte nicht zuschreiben zu dürfen, weil damit ein unvollendeter Zweck, also ein Mangel, eine blosse Potenzialität in Gott gesetzt würde, gegen seinen Begriff als reine Energie. Damit will sich nun freilich nicht gut reimen lassen, dass Gott für die Welt das Bewegungsprinzip sein, ja sogar durch einen Anstoss von aussen den Anfang der Bewegungskette machen sollte. Besser stimmt es zu jener ruhenden Vernunft, als welche er Gott beschreibt, wenn er ihn als die Zweckursache der Welt in der Weise fasst, dass die Anziehungskraft des in sich vollendeten Zwecks oder des absolut Guten, was Gott ist, auf die Welt aktualisirend einwirke. Nur freilich wird damit doch wieder in die blosse Potenz eine eigene innere Bewegungskraft gelegt, vermöge welcher sie der abso-

Digitized by Google

luten Aktualität zustrebt. Nimmt man aber einmal eine solche, der Materie eigene Bewegungskraft, ein inwohnendes Entwicklungsstreben an, so scheint ein besonderes äusseres Bewegungsprinzip, wie es in der „reinen Energie" oder Gott liegt, überflüssig zu werden. Und man hat desswegen neuerdings (besonders in der Hegel'schen Schule) oft gesagt, der aristotelische Gottesbegriff stehe mit dem übrigen System in keinem Zusammenhang; er sei von Aristoteles ganz willkührlich statuirt worden, ja er werde eigentlich durch seine Physik mit ihren der Welt immanenten Prinzipien: Form und Stoff, bewegende Ursache und Zweckursache, ganz ausgeschlossen. Hiemit hat man aber doch den Meister des Denkens sehr voreilig gemeistert! Wenn ein Denker wie Aristoteles bei den immanenten (selbst werdenden und bewegten) Prinzipien des Werdens nicht stehen bleiben will, sondern über das Physische hinaus noch ein „Uebernatürliches" (Metaphysika) nöthig zu haben glaubt, so wird er doch wohl dazu seine guten, vernünftigen Gründe gehabt haben; und man hätte also wohl besser gethan, über diese seine Gründe ein wenig gründlicher nachzudenken, als frischweg über sie abzusprechen! Dass die Wirklichkeit aus der blossen Möglichkeit, das Vollkommenere aus dem Unvollkommenen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten in alle Ewigkeit nicht hervorgehen könnte, wenn nicht ein schlechthin Vollkommenes und ewig Vollkommenes als Ursache des werdenden und relativen Vollkommenen, als Prinzip des ganzen Werdens der Welt vorausgestellt würde: das ist eine Einsicht, durch welche der antike Denker die ganze moderne Immanenzphilosophie recht gründlich beschämt! Dass die formirende Kraft als Zweckursache dem endlichen Sein immanent sei, wusste ja freilich auch Aristoteles sehr wohl; allein er begnügte sich mit dieser wohlfeilen Wahrheit noch nicht, sondern fragte nun erst nach dem zureichenden Grund dieser zwar offenbaren, aber darum noch keineswegs auch erklärten und nach ihrem Grunde begriffenen Thatsächlichkeit. Und da braucht er denn das treffende Bild, das heute noch allem Pankosmismus gegenüber seine Geltung behauptet: Die Welt gleiche einem geordneten Heer, dem die Ordnung einwohne als seine eigene Art zu sein; aber die Ordnung sei darum doch nicht das Erste und nicht

Digitized by Google

weiter zu erklärende, sondern sie sei vielmehr das Abgeleitete, das selbst wieder zu seiner Voraussetzung haben müsse den Feldherrn als den ordnenden Geist.*) Dass Aristoteles das der Welt vorausgesetzte vollkommene Prinzip nur als Intelligenz, als den selbtbewussten Geist ansehen kann, nicht als irgend eine geistlose Allgemeinheit und Unbestimmtheit, das war in der That eine grosse Errungenschaft auf dem Boden des philosophischen Denkens. Der Fehler war nur der eine, dass er den Geist in ächt griechischer Weise als die ewig sichselbst gleiche, ruhende Selbstbeschauung auffasste, nicht auch als den sichselbstbestimmenden, im Setzen und Durchführen von Zwecken thätigen Willen. Dadurch schneidet er die Brücke zwischen Gott und der Welt ab und rückt Gott in eine ähnliche deististisehe Transscendenz, wie sie beim platonischen Gottesbegriff sich findet Auf diese Art bleibt dann aber das Werden der Welt, zu desen Erklärung eben Aristoteles den ausserweltlichen Gott postulirt hatte, doch wieder unerklärt und es schleicht sich daher unter der Hand wieder die Vorstellung einer ausschliesslich immanenten Entwicklung ein, welche doch von Aristoteles im Prinzip aus guten Gründen verworfen worden war.

In der neueren Philosophie kommt hier vor Allen Leibnitz in Betracht. Den Begriff der Substanz, des realen Seins, welchen Spinoza vom Einen Unendlichen ausgesagt hatte, überträgt Leibnitz auf das viele Endliche; zugleich belebt er aber auch den Begriff des Realen dadurch, dass er es nicht bloss als todtes ruhendes Sein fasst, sondern als Thätigsein, Kraft, Lebenscentrum, als Seele. Dadurch unterscheiden sich seine Monaden namentlich auch von den Atomen des alten (und zum Theil neueren) Atomismus. Es ist daher auch der Zusammenhang der vielen Einzelwesen oder Monaden unter einander, die Weltordnung, nicht das Resultat einer mechanischen, dem Zuge der Schwere bloss folgenden, Bewegung, sondern er beruht auf einer inneren, im Wesen der Monaden ursprünglich angelegten Harmonie. wornach in jeder Monade das ganze Universum sich spiegelt, aber in jeder auf eine andere Weise, als in allen andern; und zwar diess nicht bloss ein

*) Metaphysik XII, 10.

Digitized by Google

für allemale, sondern so, dass in jedem einzelnen Moment die Veränderungen in jeder einzelnen Monade, ihrer Thätigkeit oder ihrem „Vorstellen“ *), entsprechen den gleichzeitigen Veränderungen in allen andern Monaden oder im ganzen Weltgange. Da nun aber diese Harmonie nicht die Folge einer fortgehenden Wechselwirkung innerhalb der Monaden selbst sein kann, sofern diese keine Einwirkungen auf einander üben oder von einander erleiden können („sie haben keine Fenster, durch die Etwas herein- oder hinauskommen könnte“): so bezeichnet Leibnitz die Harmonie der Monaden untereinander als eine prästabilirte und als Wirkung einer schöpfrischen Ursache, die mit Verstand Alles auf einander geordnet habe. So kommt er von der Monadenlehre aus auf einen persönlichen Gott, im wesentlichsten Unterschied von dem atheistischen Atomismus und Pankosmismus. Es ist nun freilich auch dieser Leibnitz'sche Theismus, ebenso wie der des Aristoteles, von den meisten neueren Darstellungen als eine der religiösen Vorstellung zulieb gemachte Inkonsequenz in Anspruch genommen worden. Alles, was durch den ausserweltlichen Gott hier erreicht werden sollte, hätte auch, so wird gesagt, ebensogut erreicht werden können durch den Begriff des sichselbst verwirklichenden Zweckes, welcher der Monade als thätiger Kraft immanent sei; und so wäre an die Stelle der von Gott prästabilirten Harmonie eine sich selbst ewig vollziehende Harmonie zu setzen; diese sichselbst vollziehende Harmonie des Weltalls wäre selber schon die Gottheit, ansser welcher es keiner andern bedürfte. Ich gestehe, dass ich auch hier, wie vorhin bei Aristoteles, den Fehler viel mehr auf Seiten der Tadler, als auf Seiten des Getadelten finde. Leibnitz hat so klar und scharf als Aristoteles eingesehen, dass eine Ordnung sich nicht selbst macht, sondern vom Ordnenden als dem ihr vorausgesetzten Prinzip gemacht sein muss. Da jede Monade im Gang ihrer inneren Thätigkeitszustände (Vorstellungen) nur ihren eigenen

*) Diese Correspondenz zwischen den Zuständen der Einzelmonade und denen aller Monaden oder der Welt bezeichnet Leibnitz als ein „Vorgestelltwerden“ der Welt in der Monade (in dem Doppelsinn des Worts = Repräsentiren und = Imaginiren).

Digitized by Google

Gesetzen folgt, so ist eine Zusammenstimmung aller einzelnen unter einander nur möglich, wenn sie entweder sich gegenseitig unter einander selber geschaffen hätten — was ein Ungedanke ist; oder wenn sie alle miteinander und aufeinander geschaffen sind von einer einzigen Ursache, die dann eben nur Gott sein kann. — Der Fehler Leibnitz's dürfte wohl nur darin liegen, dass mit der Abhängigkeit des Ursprungs der Monaden die Selbständigkeit ihres Wesens nicht gehörig vermittelt ist. Abgesehen von der Bedingtheit, die im Ursprung der Monaden liegt, sind dieselben ihrem Sein nach so unbedingt, dass alle ihre Zustände ihren Grund ausschliesslich nur in ihnen selbst haben und nur die gesetzmässige Entwicklung ihres eigenen Inneren sind. Dadurch kommt Gott in ein äusserlich deistisches Verhältniss zur Welt zu stehen; seine Ursächlichkeit beschränkt sich auf den ersten Anfang derselben, von welchem an Alles, wie ein Uhrwerk, von selber abläuft ohne sein weiteres Zuthun. Aber dieser, aus einseitiger Autonomie des Endlichen entsprungene Deismus ist stets auf dem Sprung, in sein Gegentheil wieder umzuschlagen. Sofern sich nehmlich die Monaden nach der Gesetzmässigkeit einer einmal aufgezogenen Uhr entwickeln, fehlt ihnen ja doch wieder die Freiheit der Selbstbestimmung, ihre Thätigkeit ist keine wirkliche Selbstthätigkeit, die ihren Grund in sichselbst hätte, sondern sie ist die nothwendige Entwicklung dessen, was schon in ihrem Wesen angelegt, eingewickelt war, somit die nothwendige Fortsetzung derjenigen Thätigkeit, von welcher ihr Wesen ursprünglich gesetzt ist, der göttlichen; und so fällt also die Freiheit der einzelnen Monaden zurück in die allbestimmende und alleinige Freiheit Gottes, ihr Selbstsein wird zur blossen Erscheinungsform der göttlichen Lebendigkeit; sie sind, wie Leibnitz selber sagt, „Effulgurationen der göttlichen Substanz". Es ist also allerdings richtig, was Erdmann sagt: Wo Leibnitz die Substanzialität der Monaden ernstlich festhalte, laufe er Gefahr, ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu lassen (denn eine Dependenz, die sich nur auf den vergangenen Augenblick der Schöpfung bezieht, ist eben, als eine vergangene, keine wirkliche mehr, also gar keine); und wo er Ernst mache mit der Dependenz von Gott, da drohe ihre Substanzialität

Digitized by Google

zu verschwinden und er nähere sich dem Spinozismus. — Leibnitz hat sich zwar erhoben über das todte Sein der Spinozischen Substanz zum Begriff der Lebendigkeit, der wirkenden Kraft; aber dieser Begriff ist doch noch viel zu unbestimmt und leer, als dass sich mittelst seiner das Verhältniss Gottes zur Kreatur als das der lebendigen Beziehung im Unterschied, der Selbständigkeit in der Abhängigkeit des Geschöpflichen vom Schöpfer irgend befriedigend darstellen liesse. Leibnitz ist noch zu sehr befangen in den Abstraktionen des herkömmlichen Gottesbegriffs, wie er denn auch für Gott noch keinen volleren Begriff hat, als den des actus purus, was noch so ziemlich auf gleichem Boden steht mit der aristotelischen *νοησις νοησεως*. Er kennt noch nicht (oder verwerthet wenigstens nicht) den wahren Begriff des Geistes, der Unterschiedenheit mit der Einheit verbindet, der insbesondere nicht blosse spröde Kraftthätigkeit ist, sondern in der Freiheit auch Abhängigkeit, Bestimmtwerden im Sichselbstbestimmen zulässt. Infolgedavon ist ihm die Transscendenz Gottes, sein Fürsichsein als Persönlichkeit, noch nicht vermittelt mit seiner Immanenz, seinem Eingehen in die Welt und Sichselbst-an-die-Welt-mittheilen; ebendaher auch Seitens der Geschöpfe das Fürsichsein, worin ihr Wesen besteht, noch nicht vermittelt mit dem fortgehenden Abhängigsein von ihrem schöpfrischen Urgrunde. So lange aber diese beiden Seiten noch so auseinanderfallen, so lange ist der Theismus immer noch in Gefahr, entweder das Endliche im Unendlichen (akosmistisch) aufgehen zu lassen oder neben der innerhalb der Welt einmal bestehenden Ordnung die Abhängigkeit vom Unendlichen ausser Acht zu lassen (atheistisch).

Unter den neuesten theistischen Philosophen hat H. Lotze mit Leibnitz die unverkennbarsten Berührungspunkte. Auch Lotze geht aus von der schon durch die moderne Naturwissenschaft nahegelegten Vielheit der Realen, die er gleichfalls nicht als ruhendes Sein, sondern als Träger des Lebens, Lebenscentra oder Seelen auffasst. Diese Seelen stehen unter einander in fortgehender gesetzmässiger Wechselwirkung und bilden dadurch den geordneten Weltzusammenhang. Wenn hierin eine Abweichung von Leibnitz zu liegen scheint, sofern dieser

Digitized by Google

kein Wirken der Monaden auf einander zugibt, so wird dieselbe sofort wieder zurückgenommen durch eine Analyse des (inzwischen nur gleichsam als Nothbehelf für die Naturbetrachtung acceptirten) Begriffs der Wechselwirkung, des Wirkens der Wesen auf einander überhaupt. Diese Analyse führt nehmlich zu dem Resultat, dass es in Wahrheit kein Wirken des unterschiedenen Vielen auf einander gebe, weil jedes solches Wirken voraussetzen würde, dass ein Einzelwesen aus sich selbst heraus- und über die von andern es trennende Kluft hinüberginge, was undenkbar sei. Was wir „wirken" nennen, bestehe also eigentlich darin, das auf eine Veränderung des inneren Zustandes des Einen eine entsprechende Veränderung in einem oder mehreren andern erfolge. Diese Korrespondenz der inneren Veränderungen in den verschiedenen Realen könne nun aber auch nicht auf einer prästabilirten Harmonie derselben beruhen, wie Leibnitz sie annahm, da hiedurch nur die Reihenfolge der wechselnden Zustände überhaupt, nicht aber das Eintreten einer bestimmten Aenderung im Einen in Folge einer vorausgehenden bestimmten Aenderung in einem Andern festgestellt wäre. Hieraus ergibt sich für Lotze das Resultat*): „Unumgänglich scheint es uns, die Trennung zwischen den einzelnen Dingen untereinander und zwischen Gott und ihnen aufzuheben und in einer substanziellen Wesensgemeinschaft aller Dinge die Möglichkeit dafür zu suchen, dass die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderung des andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüber reichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Theile einer einzigen, sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind, nur dann ist ihre Wechselwirkung auf einander oder das, was wir so nennen, möglich. Denn nur dann wird die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, zugleich ein Zustand des Unendlichen sein und nicht erst nöthig haben, über eine unausfüllbare Kluft hinüber diesen Zustand zu erzeugen; nur dann kann die Folge, die im Unendlichen aus jenem Zustand gemäss der

*) ‚Mikrokosmus' III, p. 481 ff. und öfter.

Digitized by Google

Wahrheit seiner eigenen Natur entspringt, zugleich als eine Veränderung anderer einzelner Dinge erscheinen (NB!), ohne eines neuen Hergangs zu bedürfen, welcher sie in ihnen hervorbrächte. Die Korrespondenz alles Seienden — denn Nichts, was ist, ist beziehungslos — beruht also darauf, dass alles Seiende nur ein unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche mit sich identische Natur nothwendig in zusammenpassenden Formen ausprägt. Nur aus dieser substanziellen Einheit wird das begreiflich, was wir Wechselwirkung der verschiedenen Dinge nennen, was aber in Wahrheit stets Wechselwirkung der verschiedenen Zustände Eines und desselben Wesens ist." Hier begegnet uns dieselbe merkwürdige Erscheinung, wie bei Leibnitz: dass die Einzelwesen, die von vorneherein nur zu souverän auf sichselbst gestellt waren, zuletzt wieder ihre reale Subsistenz verlieren und aufgehen in der Einen unendlichen Substanz, an welcher sie blosse Theile, Erscheinungsarten (Leibnitz: Effulgurationen) sind. Zwar ist Lotze soweit als Leibnitz davon entfernt, diess unendliche Wesen, das die substanzielle Einheit der Vielen bildet, in der Weise der Spinozischen Substanz oder auch der Hegel'schen Idee zu fassen. Mit aller möglichen Bestimmtheit erklärt er, dass das Vollkommene oder Gott nur als persönlicher Geist sich denken lasse. „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat!" Mit diesem schönen Satz, dem Resümee seiner ganzen Weltbetrachtung, schliesst er den „Mikrokosmus". Aber um so weniger können wir das Bedenken verhehlen: wie denn eine Welt persönlicher Geister und wie überhaupt ein Fürsichsein des Endlichen möglich sei, wenn doch alle Einzelwesen nur Theile sein sollen, welche die Eine unendliche Substanz innerlich in sich hegt? Dieses Verhältniss des Einen Unendlichen zum vielen Endlichen scheint uns überhaupt nicht haltbar, am wenigsten aber mit dem theistischen Gottesbegriff zu vereinigen zu sein. Denn halten wir an der Realität des endlichen Daseins fest, so kann das Eine und selbige Wesen, welches die Dinge als seine Theile in sich hegt, nur das Ganze derselben sein, es bestände

Digitized by Google

dann nur in der unendlichen Vielheit der Dinge und ihrer Elemente; es wäre nichts von der Gesammtheit derselben Verschiedenes und die vereinigende Kraft käme nicht ihm, sondern dem Vielen, den Atomen, selber zu*); die Gottheit wäre dann nicht nur kein persönliches Wesen, sondern überhaupt keine substanzielle Einheit, sondern die Weltharmonie im Sinn des Pankosmismus. Halten wir dagegen an der Substanzialität und Geistigkeit Gottes fest, so können die „inneren Theile, die er insich hegt", kaum etwas Anderes sein als ideale Unterschiede, eine im göttlichen Denken gesetzte intelligible Welt. Hiezu würde es sich auch sehr gut reimen, dass Zeit und Raum, die charakteristische Darstellungsweise der realen Welt, nach Lotze nichts Wirkliches sind, sondern „blosse Formen der Anschauung, in welchen uns die Welt erscheint, in welchen sie aber nicht ist. Was wir als zeitliches Geschehen auffassen, das ist in Wahrheit nur die innere Bedingungsordnung des Wirklichen; denn das Ganze ist ein Ganzes einander bedingender Glieder und diese Gliederung ist's, was dem endlichen Erkennen als zeitliches Nacheinander- und Zugleichsein anschaulich wird. Für Gott besteht der Grund dieser Täuschung nicht: nicht selbst ein Glied in der Reihe, sondern die umfassende Bedingung des Ganzen, ist er jedem Theil dieser unzeitlichen Wirklichkeit gleich nahe, keiner hat für ihn den ausschliesslichen Werth der Gegenwart."**) Genau so erklärt auch Spinoza die Zeit für einen modus unserer endlichen Vorstellung (imaginatio), der sub specie aeternitatis (seiner Wahrheit und Denknothwendigkeit nach) betrachtet als Täuschung sich herausstellt; genau so wird auch von Spinoza die reale Ursächlichkeit des Endlichen verflüchtigt in eine blosse logische Gliederung, Dependenz und Koordination der Begriffe unter einander! — Man wird schwerlich leugnen können, dass auch Lotze, wie diess oben von Leibnitz nachgewiesen wurde, zwischen Pankosmismus und Spinozischem Akosmismus in einer haltlosen Mitte schwebt, vom einen zum andern getrieben wird. Worin liegt denn nun aber der Grund von

*) Man vergl. dazu Ulrici: „Gott und die Natur", p. 510.
**) A. a. O. p. 597 ff.

Digitized by Google

dieser unbefriedigenden Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt? Er liegt, soviel wir sehen, darin, dass Lotze zwar wohl eine schöpferische Intelligenz kennt, in welcher die intelligible Welt als gegliedertes System göttlicher Gedanken ewig ruht, aber nicht auch einen von dieser ruhenden Intelligenz noch unterschiedenen schöpferischen Willen, welcher die selbstlose Idealwelt aus dem göttlichen Denken heraussetzen und ihr eine reale Subsistenz, ein wirkliches Fürsichsein verleihen würde. Ausdrücklich sagt er,*) das göttliche Schaffen dürfe nicht als eine aus ihm herausgehende That bezeichnet werden; der göttliche Wille setze nicht den Erfolg, sondern sei selbst dieser Erfolg; und nicht nur zwischen dem Wollen und Vollbringen oder Setzen, sondern auch zwischen dem Wollen der wirklichen Welt und dem göttlichen Denken der Weltidee sei nicht zu unterscheiden. Zwar wird diess wieder restringirt: die Welt sei, wenn auch nicht Erzeugniss des göttlichen Willens, so doch auch nicht ohne den Willen aus der blossen Intelligenz emanirt, sondern — wie ja überhanpt eine willenlose Intelligenz nicht denkbar sei — es sei die Welt in dem Sinn von Gott gewollt, dass „in Gott der gleichförmige und wandellose Wille der Billigung auf seinem Gedanken der Welt ruht". Allein einen solchen ruhenden, nicht aus sich herausgehenden, nicht eine von ihm als der Ursache unterschiedene Wirkung setzenden Willen werden wir doch nicht eigentlich „Willen" nennen dürfen, sondern das ist doch nur die in der inneren Selbstanschauung ruhende Intelligenz. Somit wird es dabei bleiben: Lotze bringt es desshalb nicht zu einem realen Fürsichsein der Welt im Unterschied von der in Gott ruhenden Weltidee, zu einer endlichen d. h. in Raum und Zeit wirklichen und wirksamen Existenz und Ursächlichkeit, weil er den letzten Grund aller Wirklichkeit und Wirksamkeit, den göttlichen Willen, verkürzt, ihn nicht zu seiner eigenthümlichen, von der insichbleibenden Intelligenz specifisch unterschiedenen Wirksamkeit gelangen lässt. Denn der Wille ist seiner Natur nach das nicht in sich bleibende, sondern aus sich herausgehende; er will sich setzen im Andern seiner selbst und das Andere hineinsetzen in sich, d. h. sich mit-

*) A. a. O. p. 588 ff.

Digitized by Google

theilen und in der Mittheilung das Andere aneignen, hingeben und geniessen, kurz: lieben.

Wir werden also, bei aller Anerkennung der Verdienste Lotze's um Sicherung und Feststellung des theistischen Gottesbegriffs, doch bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt nicht stehen bleiben dürfen, sondern uns noch weiter umsehen müssen. Und hier kommt uns Ulrici entgegen. Auch er geht, wie Lotze, von den Einzelwesen aus, und zwar von den elementarsten: den Atomen, die er als Kraftcentra fasst. Von ihnen aus schliesst er*) auf Gott als die nothwendig zu fordernde Voraussetzung des Daseins sowohl als des (gesetzlich geregelten) Wirkens derselben. Denn die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt; alle Bedingtheit aber setzt eine Bedingung voraus, die als solche nothwendig unbedingt ist; die Bedingung aber der gegenseitigen Bedingtheit der Atome kann nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (ansichselbst) ein Unbedingtes sein müsste; folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich nothwendig der Grund ihrer Existenz ist. Ebenso ist aber auch die Wirkung der Atome auf einander, welche im Grunde immer eine actio in distans — über den Abgrund der trennenden Entfernung hinüber — ist, denkbar nur unter der Voraussetzung einer allgemeinen, schlechthin kontinuirlichen, alle Atome nicht nur umschliessenden sondern auch durchdringenden Kraft, welche die endlichen Kraftäusserungen erst ermöglicht, indem sie die Wirkungen von Atom zu Atom überträgt und vermittelt. Diese ist als die Alles durchdringende nicht den einzelnen Atomen inhärirend; es fehlt ihr die jedem Atom wesentliche Widerstands-(Repulsions-)kraft und damit das Grundprädikat des Materiellen; sie ist also eine immaterielle, übersinnliche Kraft; und ferner muss diese Kraft, da sie zugleich die teleologische Centralisation der Atome vermittelt, eine zwecksetzende Kraft, also Intelligenz sein. Somit ist die Urkraft, welche die Wirkungen der endlichen Kräfte und die Centralisation der Massen vermittelt, nichts anders als der

*) „Gott und die Natur" p. 341 - 424.

Digitized by Google

persönliche Gott. Ist Ulrici von vorneherein mit Lotze so ziemlich denselben Weg gegangen, so weicht er nun doch schon hier nicht unwesentlich von ihm ab. Die alle Einzelwesen verbindende Eine Kraft ist ihm eine von den endlichen Dingen dadurch specifisch verschiedene, dass sie nicht als Einzelnes gegen anderes Einzelne repellirend, sondern vielmehr als das Allgemeine zu allem Einzelnen durchdringend sich verhält; sie ist also eine allen Einzelwesen fremde Kraft und muss somit einem Wesen zukommen, das ganz anderer Natur ist, als die endlichen Wesen, das sonach auch nicht zu diesen wie das Ganze zu den innerlich gehegten Theilen sich verhalten kann, nicht in allen endlichen Dingen Eines und dasselbe, die Eine Substanz in den einzelnen modis sein kann, das vielmehr zu den endlichen Dingen in ursächlichem Verhältniss stehen muss. Die absolute Ursache, die also hier statt der einheitlichen Substanz Lotze's gefordert wird, ist aber nur dadurch Ursache, dass die Wirkungen von ihr verschieden, etwas Anderes als sie selber und doch nur durch sie sind; d. h. aber nichts anders als: sie muss die schöpferische Ursache der Welt sein. Der bei Lotze, wie wir sahen, verkürzte Begriff des göttlichen Schaffens kommt also hier zu seiner centralen Bedeutung. — Ulrici erinnert nun zwar — und erklärt diess mit Recht für einen wichtigen, bisher vielzuwenig beachteten Punkt — beim Schöpfungsbegriff, wie beim Gottesbegriff, daran, dass wir es hier mit „Grenzbegriffen“ zu thun haben*), d. h. mit Begriffen, die ebensowenig ausgedacht werden können, als sie doch gedacht werden müssen, weil ohne sie alles andere Erkennen unvollständig, grundlos, also unerkannt bliebe; sie sind nicht blosse Linien, die das Gebiet unseres Erkennens von einem unerkennbaren Jenseits scheiden würden, sondern sie sind immer noch Begriffe, sonst könnten wir von ihrem Dasein nichts wissen; aber „es sind Begriffe, die das Eigenthümliche haben, dass sie von der Einen Seite vollkommen denkbar, ja sogar denknothwendig, von der andern Seite dagegen als das blosse Postulat eines unvollziehbaren Gedankens, als die blosse Bezeichnung eines nicht weiter

*) A. a. O. p. 503.

Digitized by Google

erkennbaren aber doch nothwendig vorauszusetzenden Etwas erscheinen". Von der Art also ist auch der Schöpfungsbegriff: sein Inhalt ist nur von der Seite aus vorstellbar, von welcher wir zu ihm hingeführt werden, von dem weltlichen Sein und Werden und der in demselben liegenden Forderung einer letzten unbedingten Ursache desselben; von der andern Seite dagegen, von dieser Ursache selbst aus, d. h. sofern wir die Welt als noch nicht vorhanden sondern erst entstehend durch Gottes schöpferische Kraft denken sollten, erscheint der Begriff unvollziehbar und wird daher zum blossen Postulate, das auf einen unvorstellbaren und doch nothwendig vorauszusetzenden Akt hinweist. (Dasselbe liesse sich wohl kurz so ausdrücken: es ist kein vorstellbarer, aber darum doch denkbarer und denknothwendiger Begriff.) Gleichwohl, wenn auch nicht anschaulich vorstellen, können wir doch diesen göttlichen Akt analogisiren d. h. durch analoge Beziehungen unserm ausgeführten Denken näher rücken*). Denken wir im göttlichen Geist ebenso wie im menschlichen eine producirende und eine unterscheidende Thätigkeit in absoluter Gleichheit zusammenwirkend, so folgt, dass Gott, indem er sich selbst denkt, den Gedanken seiner selbst nicht nur producirt, sondern zugleich auch von sich als dem Denkenden unterscheidet, wie das Produkt vom Producirenden, wie das Bedingte vom Bedingenden. Dieser Unterschied umfasst aber wieder implicite den Unterschied zwischen bedingter und unbedingter Kraft oder Thätigkeit. Also denkt Gott, indem er sichselbst als die unbedingt und einheitlich producirende Kraft denkt, zugleich, im Unterschied von dieser, mannigfaltige bedingte und relative, kurz endliche Kräfte. So hat Gott in seinem Sichselbstdenken schon auch den Gegensatz seinerselbst, nehmlich endliches und vieles (getheiltes) Sein, aber nur erst als Mögliches, Gedachtes, nicht schon als wirkliche Realität, sondern erst als reale Möglichkeit der Welt. Diess elementare Sein der Welt (als Weltmöglichkeit in Gottes Denken) fällt mit dem Unterschiede, den Gott an sichselber setzt, indem er sich als die absolute producirend-unterscheidende Urkraft im

*) A. a. O. p. 515.

Digitized by Google

Selbstbewusstsein erfasst, noch in Eins zusammen, ist also auch noch ein unwillkührlicher Akt Gottes. Zur Wirklichkeit aber bringt Gott jene Möglichkeit endlicher Kräfte dadurch, dass er sie, die er zunächst nur von sichselbst unterschieden hatte, nun auch von einander unterscheidet, gegen einander abgrenzt und bestimmt, unter einander disponirt und ordnet. Damit erst wird das zunächst noch im göttlichen Denken flüssige Sein fixirt, dauerhaft, reell; die wirklich gewordenen Kräfte aber erweisen sich nun auch sofort als wirksame, den Zustand des Seienden stets ändernde und damit gewinnt die Welt den Charakter des Werdens und zwar des Werdens aus sich selbst heraus, d. h. durch ihre eigenen, von der göttlichen Urkraft angeregten, Kräfte. Erst dieser zweite Akt Gottes, welcher die in ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit unwirksamen Kräfte bestimmt und damit aus ihrer Gebundenheit entlässt und zur Wirksamkeit anregt, ist die eigentliche Schöpfungsthätigkeit; und weil bei diesem Bestimmen und Ordnen der elementaren Kräfte der göttliche Zweckgedanke, die Weltidee, zur Norm dient, so ist dieser zweite Akt nicht mehr, wie der erste, ein unwillkührlicher, unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit folgender, sondern ein freier Entschluss, weil er nicht das Bewusstsein erst zur Folge hat, sondern schon mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein gefasst wird. — Bei aller Analogie zwischen dem menschlichen und göttlichen Denken ist nun hiebei freilich der Unterschied, dass das schöpfrisch-göttliche seinen Inhalt nicht vorfindet, sondern selbst erst setzt; immer wird man dabei wieder fragen, wie es möglich sei, dass die Welt Gedanke Gottes, also von der idealen göttlichen Thätigkeit gesetzt, und doch von dieser idealen Thätigkeit verschiedenes, reales Sein sei? Aber dasselbe Räthsel lastet auch über der Frage, wie überhaupt das Ideelle reell und das Reelle ideell werden könne? Die Wirklichkeit dieses Ein- und Uebergehens des Einen in's Andere steht fest und verwirklicht sich stündlich in unserem Erkennen und Wollen und doch ist das Wie? in letzter Instanz nicht zu erklären. Denkbarer wird übrigens das fragliche Verhältniss, wenn wir bedenken, dass ja der sogenannte reelle Stoff nichts vom

Digitized by Google

Ideellen schlechthin Verschiedenes, todtes Sein oder dergleichen ist, sondern eben auch nur Kraft, speciell Widerstandskraft, somit im Grunde doch auch ein Ideelles. Hierin liegt ein Vermittlungspunkt für das Uebergehen des Reellen in's Ideelle (Erkennen) wie für das Uebergehen des Ideellen in's Reelle (Wollen und Thun), also zuletzt auch für das göttliche Schaffen als das Setzen des reellen Endlichen durch die ideale Kraft des unterscheidend-producirenden Gottesgeistes. — Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist die letztre selbständig gegenüber Gott, ohne doch dualistisch dessen Absolutheit zu beschränken; Gott ist und bleibt die das Weltsein umfassende unbegrenzte Einheit, wenn gleich unterschieden, resp. sichselbst unterscheidend von dem Weltsein als Vielem und Getheiltem oder Endlichem. Auch ist seine Beziehung zu der von ihm und zu ihm geschaffenen Welt mittelbar eine Beziehung auf sichselbst als absoluten Weltzweck, wenn auch als diese mittelbare Selbstbeziehung von der unmittelbaren des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung unterschieden; also zwar Relativität Gottes gegenüber der Welt, aber keinerlei Bedingtheit oder Beschränktheit durch sie. Die Welt ihrerseits hat zwar Gott gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, ist für sich und wird durch sich; aber sie hat diess doch nur durch Gott, als Wirkung seiner absoluten Selbstbestimmung und tritt sonach bei all' ihrem Fürsich- und Durchsichsein doch nie aus der Abhängigkeit von ihrem Seinsgrunde heraus.

Es ist diess jedoch im Wesentlichen nur dieselbe Schöpfungstheorie, wie sie schon früher von J. H. Fichte in seiner „spekulativen Theologie" aufgestellt wurde, mit welcher wir diese historische Skizze insofern am passendsten schliessen, als sie eine Vermittlung des spekulativen und empirischen Theismus darstellt. Nach ihm*) hat die räumlich-zeitliche Weltwirklichkeit ihren präexistenten Grund in dem ewigen Universum, das in Gott und Gottes eigene Wirklichkeit (Natur) ist. Das göttliche Leben kann nehmlich nur darin bestehen, dass es stets Unterschiede in sich selbst setzt und

*) „Spekulative Theologie", p. 442–503.

Digitized by Google

zugleich dieselben immer aufhebt zur Einheit, welche in seinem Selbstbewusstsein und seinem Sichselbstwollen besteht. Näher ist das formirende, innere Spezifikation und Indifidualisation setzende Prinzip in Gott sein anschauendes Denken, welches Anschauungsbilder, Ideen formirt; aber da Gott in jedem dieser urgestaltenden Denkakte zugleich Wille, diese ideenbildende Thätigkeit also zugleich realisirender Lebensakt ist, so wohnt in jedem Produkt derselben (jeder „Urposition" oder „Monade") zugleich eine ewige Substanzialität und Möglichkeit (reelle Potenz) der Selbstrealisirung inne. Aber als zunächst blosse innere Bestimmtheiten des Einen selbstbewussten Willens sind diese realen Ideen selbst zusammengehalten zur ungeschiedenen Einheit eines in sich geschlossenen, ruhenden Systems; diess ist das ewige Universum in Gott und zugleich das wahrhaft wirkliche Universum, da ausser ihm keine Wirklichkeit und da es allein die vollgenügende Existenzweise ist. Der thatsächliche Beweis dieses ewigen Universums liegt in der Erfahrungswelt vor, sofern der Zusammenhang dieser letztern trotz der trennenden Raumzeitlichkeit sich nur denken lässt als zusammengehalten von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden, ewigen Universum, dessen einigender Grund der Wille Gottes ist; denn gerade am niederen, in Gegensätze getheilten Dasein scheint die einigende Macht des göttlichen Wesens am gewissesten hindurch. Ist nun aber die endliche Welt auf jenes ewige Universum wie die Folge auf ihren Grund zu beziehen, so fragt sich, worin das eigentlich verendlichende Prinzip, der Akt der endlichen Schöpfung bestehe? Nicht in einem Neuentstehen, sondern nur in einer neuen Existenzweise: Das ansich Ewige tritt aus der Ureinheit in die Form des Werdens und der Sonderung ein. Das eigentliche „Geschaffenwerden" besteht zunächt in dem Heraustreten der Urpositionen (der realen Ideen in Gott) aus jenem Bande der Einheit, oder, da die Substanz der Urpositionen der göttliche Universalwille ist, in der Verselbständigung der Willensbesonderungen zur individuellen Verwirklichung aus sich-selbst heraus. Diese selbständig gewordenen Weltwesen sondern sich theils gegen einander ab durch räumliche Ausschliessung, theils treten sie zu einander in die reale Bezie-

Digitized by Google

hung der Wechselwirkung und verfallen damit dem zeitlichen Werden; „Verzeitlichung und Korporisation sind die unmittelbarsten und universalsten Folgen des verendlichenden Sichabsonderns aus der Einheit des ewigen Universums". Hieraus ist erklärt, wie die endlichen (räumlich-zeitlichen) Existenzen ein Anderes gegen Gott sind: denn sie sind ja der verselbständigte Sonderwille, der sich selber aus sich heraus schafft; und wie doch zugleich ihr Sein nur aus und durch Gott ist: aus Gott, sofern der Sonderwille des Endlichen seiner Substanz nach göttlichen Urprungs ist, aus dem göttlichen Universalwillen hervorgeht, dessen Besonderung darstellt; durch Gott aber, sofern die Zulassung der Sonderung, des Heraustretens aus der Einheit nur durch den frei-bewussten Willen Gottes möglich ist. Jedes Weltwesen ist also ebensowohl natura d. h. durch selbstschöpferischen Akt aus eigenem innerem Triebe heraus werdendes, spontanes Wesen, als zugleich creatura d. h. durch Gott gesetztes, seinen Grund nicht in sichselbst habendes, abhängiges Sein; Gott verhält sich zum Endlichen schaffend und zulassend zugleich und in Einem; denn sein Schaffen ist eben das Fürsichsein- und wirkenlassen derjenigen Kräfte in Gott, welche nur untergeordnete, nur Theile der absoluten Einheit (des Universalwillens) sind, wie wenn sie für sichselbst absolute wären. — Die untergeordneten Kräfte (die Sonderwillen) wirken für sich, d. h. nun aber auch: sie wirken ohne die in ihnen waltende Einheit und ohne das in der letztern mitenthaltene Prinzip der Intelligenz. Die unmittelbare Folge jener Verselbständigung der Sonderwillen ist daher nicht nur, dass sie aus der göttlichen Einheit herausgesetzt werden, sondern damit zugleich auch, dass sie zu etwas gegen Gott als Geist Niedererem also ungeistigem werden. Die Sonderwillen des Endlichen sind blind wirkende, bewusstlose, aus dem Dunkel (Chaos) sich herausentwickelnde; zugleich wirkt aber doch in diesen verselbständigten Sonderwillen noch die harmonisirende Macht des im Universalwillen begründeten ewigen Universums nach; und eben daraus erklärt sich die innere Vernünftigkeit, die „immanente Zweckmässigkeit" der bewusstlosen Natur: sie ist die Nachwirkung der Zweckbeziehungen, welche in der göttlichen Intelligenz die Einheit der Idealwelt bilden;

Digitized by Google

daraus erklärt sich zugleich, wie der endliche Geist, obgleich er aus dem Chaos der Bewusstlossigkeit heraus werden muss, doch der ewigen Wahrheiten und der schöpferischen Ideen fähig ist: sie können nur darum in unbewusster Ursprünglichkeit in ihm liegen, weil sein Wesen Theil hat an der Substanz des göttlichen Geistes, weil die „Gottmenschheit" ihm zukommt als seine Uranlage, deren Verwirklichung der absolute Zweck der ganzen Schöpfung ist. Der Zweck der Schöpfung erfüllt sich nehmlich noch keineswegs in der blossen Erregung oder Zulassung der Sonderkräfte, sondern diess ist nur erst der grundlegende Anfang, der zum eigentlichen Schöpfungszweck sich als das allgemeinste Mittel verhält; eben diess Auseinandertreten von Anfang und Endziel oder von Mittel und Zweck ist das eigenthümlich Charakteristische der endlichen Welt, wodurch sie sich von der ewigen Idealwelt in Gott unterscheidet, in welch' letzterer alles Einzelne in ewiger Zweckbeziehung auf einander beisammen liegt. — Aus jenen Schöpfungsanfängen treibt nun Gott den Weltzweck in immer tieferen und dem höchsten Ziele angemesseneren Steigerungen hervor, indem er den einzelnen, in Sonderung und Gegensatz gerathenen und darin verfesteten Weltwesen den Weltzweck als eine neue, vermittelte Einheit, als das werdende Abbild der in ihm ewig seienden Welteinheit, einbildet. Erst darin vollendet sich der Schöpfungsbegriff, denn in diesem Betrachte bewährt sich Gott als positiv schöpferischer oder als das demiurgische Prinzip innerhalb jener elementaren Schöpfungsanfänge; er ist Weltbildner und Welterhalter in eigentlichster Bedeutung, indem er mit energisch fortwirkender, steigernder „Vorsehung" die endliche Welt durch den Reichthum aller Gegensätze und Möglichkeiten auch real ihrem Ziele entgegenführt. Diess ist die wirksame Immanenz des ansich transscendenten Geistes Gottes in der werdenden Welt; der Schöpfungsbegriff geht damit über in den der Welterhaltung und -Vollendung.

Wir schliessen hiemit unsere Wanderung durch die Geschichte der metaphysischen Gottesbegriffe und dürfen als

Digitized by Google

das gesicherte Ergebniss derselben den **theistischen Gottesbegriff** ansehen, welcher, bei aller Verschiedenheit der Auffassung im Einzelnen, doch im Wesentlichen den gemeinschaftlichen Standpunkt der bedeutendsten nachhegelschen Metaphysiker bildet. Wir sind hiemit zu demselben Resultat auf ganz anderem Wege gelangt, auf welches wir uns oben durch den Gang der Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes hatten hinleiten lassen. Und so kann die Religionsphilosophie jetzt den Faden wieder da aufnehmen, wo sie ihn am Schluss des vorigen Kapitels gelassen hatte: an der Persönlichkeit Gottes als der allweisen Intelligenz und des allmächtigen Willens der Liebe. So hatte sich uns Gott ergeben aus der Betrachtung der Welt und unseres Selbst; fragen wir nun nach dem Verhältniss Gottes zur Welt, so wird es dieses selbe Wesen Gottes als Intelligenz und Wille sein, von dem wir werden ausgehen müssen bei der Schöpfungslehre.

Ist in Gott, als persönlichem Geist, Intelligenz und Wille, so müssen diese beiden nothwendig in einem Verhältniss zu einander stehen und dieses innergöttliche Verhältniss wird uns den Anknüpfungspunkt für das Verhältniss Gottes zur Welt bieten. Das Verhältniss von Wille und Intelligenz im göttlichen Geist wird nun vor Allem dieses sein, dass der unendliche Wille in der Intelligenz sich spiegelt als Unendlichkeit von möglichen Willensbestimmungen oder von Wirkungen; denn eine Kraft (und diess ist ja der Wille) fassen wir auf und messen sie nach ihren möglichen Wirkungen; nur zerlegt in die Vielheit ihrer (möglichen) Wirkungen werden wir überhaupt der Einheit einer Kraft inne. So enthält also die göttliche Intelligenz in ihrer Beziehung auf den unendlichen Willen eine unendliche Vielheit möglicher Willensbestimmungen oder Zweckgedanken; aber da es mögliche Bestimmungen desselben Einen Willens sind und da sie enthalten sind in der Einen Intelligenz, so bilden sie nicht ein beziehungsloses Aggregat von Vielem, sondern sind in der Einheit des bewussten und wollenden Selbsts zusammengefasst und auf einander bezogen, bilden also ein gegliedertes und geordnetes Ganze, ein System. Dieses System möglicher Willensbestimmungen oder Zweckgedanken, welches also den

Digitized by Google

nothwendigen und ewigen Inhalt der göttlichen Intelligenz ausmacht, ist die Idealwelt oder die in sich besonderte und gegliederte, aber zugleich schlechthin einheitliche Weltidee. Diess ist die Eine schlechterdings nothwendige Voraussetzung der wirklichen Welt, sofern dieselbe trotz ihrer räumlich-zeitlichen Getheiltheit doch eine Einheit und Ordnung darstellt, κοσμος ist; diese ist nur denkbar, sofern sie gedacht wird als das Abbild eines unräumlichen und unzeitlichen Urbilds, der in der göttlichen Weisheit präformirten Weltidee. Aber diese in der göttlichen Intelligenz enthaltene Idealwelt ist noch keine Wirklichkeit darum, weil in ihr der göttliche Wille, die Urwirklichkeit und das Prinzip alles Wirklichen und Wirkenden, nur erst als ruhendes Objekt gesetzt, noch nicht das sichselbstsetzende aktive Subjekt ist. Es muss also auch der Wille in Gott zu seiner eigenthümlichen Aktivität gelangen. Nun ist aber alles wirkliche Wollen ein Sichselbstwollen im Andernseinerselbst; nicht ein blosses Sichselbstwollen, denn das wäre rein formale Selbstbestimmung ohne allen Inhalt, also kein wirkliches Wollen; ebensowenig aber auch blosses Wollen des Andern, denn das wäre ein Sichselbstverlieren an das Andere, Negation des Selbst im Uebergang zum Andern, also keine Thätigkeit, sondern ein Leiden des Selbst, also kein wirkliches Wollen; sonach kann offenbar das wirkliche Wollen nichts anders sein als ein Wollen seinerselbst, aber nicht in reiner und einfacher Identität mit sich, sondern seinerselbst im Andern und des Andern in seinem Selbst; ein Hineinsetzen seinerselbst in das Andere und des Anderen in sichselbst, ein Sichmittheilen und Sichaneignen, Hingeben und Geniessen zugleich. Liegt diess im Begriff des wirklichen Wollens, so werden wir uns auch das göttliche Wollen nicht anders denken dürfen. Was kann nun dieses Andere sein, das Gott in sich und in das er sich hineinsetzen will? Es kann nicht ein Anderes ausser Gott sein, das er als unabhängig von ihm Seiendes vorfände; diess würde den Grundbegriff Gottes, seine Unbedingtheit, aufheben und würde überdiess das Räthsel aufgeben, wie der Wille Gottes auf ein ihm schlechterdings Fremdes und ursprünglich gegen ihn Gleichgültiges einwirken könne, da doch sonst überall nur Verwandtes und ursprünglich auf einander Bezogenes aufeinander wirken kann. Also

Digitized by Google

kann das Andere, auf welches der göttliche Wille geht, nur das Andere in Gott selbst sein im Unterschied vom aktiven Willen. Und ein Solches haben wir ja schon gefunden in der Idealwelt, wie sie den Inhalt der Intelligenz Gottes bildet. Also muss der Wille sich hineinsetzen in diese ruhende Idealwelt, als die wirksame Kraft, wodurch jenes zunächst nur gedachte, mögliche Sein zur Wirklichkeit kommt. Diess ist das zweite nothwendig zu denkende Moment des Schöpfungsbegriffs; nur dadurch, dass der Wille im Unterschied von der ruhenden Intelligenz in Thätigkeit tritt und in die Weltidee, welche in der Intelligenz enthalten ist, eingeht, nur dadurch wird aus dieser Idealwelt, die als göttlicher Gedanke bloss für Gott, nicht auch für sichselbst ist, eine wirkliche Welt, die ebensowohl, wie sie für Gott ist, auch für sichselbst ist und in diesem Fürsichsein ein Anderes gegen Gott darstellt. Aber eben hier, in diesem Uebergehen der Idealwelt in die wirkliche Welt, welche nicht mehr bloss als Gedachtes im Denkenden, sondern als fürsichseiendes gegenüber dem Denkenden ist, liegt unleugbar der schwierige Punkt des Schöpfungsbegriffs. Man mag immerhin mit J. H. Fichte darauf hinweisen, dass auch schon die Idealwelt aus Besonderungen und Bestimmtheiten des göttlichen Willens bestehe, die somit nur aus ihrer Einheit zum Fürsichwirken entlassen werden dürfen: gleichwohl besteht zwischen den nur gedachten Willensbestimmungen oder den Ideen der göttlichen Intelligenz und den zu wirklichen und wirksamen Kräften gewordenen Besonderungen des Urwillens eine Kluft, die wir einfach als Grenze unseres Erkennens zugestehen müssen. Auch die Analogie unseres Wollens, in welchem gleichfalls der eigentliche Uebergang des idealen Zweckgedankens in die Realität der äussern Wirkung ein Räthsel genannt werden mag (cf. Ulrici), reicht doch nicht ganz über jene Kluft hinüber, weil hier dem Willen doch immer ein reeller äusserer Stoff und ein äusseres Organ (in der körperlichen Organisation) gegeben ist, in welchem und durch welches er sich realisiren kann, während der schöpfrische Wille das Reale überhaupt erst hervorbringen muss. Aber insofern ist diese Analogie hier ganz am Platz, als sie uns erinnert, dass wir überhaupt in unserm Erkennen allenthalben auf Grenzen stossen, die wir

Digitized by Google

ebensowenig überschreiten können, als wir uns durch sie dürfen irre machen lassen in der Ueberzeugung von der Wahrheit unseres auf's Thatsächliche gestützten Denkens. Die Schöpfung ist ein solcher Grenzbegriff, den wir ebensowenig ausdenken als entbehren können; sowenig wir das eigentliche Entstehen der Welt, sozusagen ihren Hervorgang aus Gott begreifen können, so klar und sicher erkennen wir doch, dass sie zu ihrer nothwendigen und einzigen Voraussetzung hat die Intelligenz und den Willen Gottes, jene als Grund ihrer Ordnung, diesen als Grund ihrer Lebendigkeit. Statt also an der Unbegreiflichkeit des Schöpfungshergangs uns aufzuhalten, müssen wir uns begnügen, die Faktoren und das Resultat desselben zu erkennen; dieses beides ist uns auf Grund der gegebenen Weltthatsache ganz wohl erreichbar und damit haben wir im Grunde Alles erreicht, was uns über das Verhältniss Gottes zur Welt zu erkennen von Interesse sein kann; was darüber hinausgienge, wäre nicht mehr eine Frage des Erkenntnisstriebes, sondern des eiteln und kindischen Vorwitzes.

Die Faktoren der Weltschöpfung nun haben wir erkannt; das Resultat ist das Dasein der räumlich-zeitlich getheilten Welt. Auch in Gott ist, wie wir sahen, Vielheit von Bestimmungen, in welchen ihm die Unendlichkeit seines Willensvermögens zur Anschauung kommt; aber diese vielen Bestimmungen sind als ideale Momente des Einen göttlichen Weltgedankens, in welchem sich für Gott die Unendlichkeit seines eigenen Wesens auseinanderlegt, in ungeschiedener Einheit sowohl unter einander, als auch mit dem sie denkenden Gott. Sollen sie ein Anderes gegen Gott werden, wie diess der göttliche Wille, als Wille der Liebe, fordert, so müssen sie aus der ungeschiedenen Einheit mit Gott heraustreten und diess geschieht ebendamit und dadurch, dass sich ihre Einheit untereinander auflöst. Bei dieser Auflösung der Einen Weltidee sondern sich für's Erste ihre einzelnen Besonderheiten (Momente) als Theile gegen einander ab, sodass jeder Theil das Ganze nicht mehr in sich hat, wie die idealen Momente eines Gedankens den ganzen Gedanken in sich haben, sondern der Theil als Theil das Ganze ausser sich hat, diess ist das Wesen der räumlichen Getheiltheit; für's

Digitized by Google

Andere treten die im System der göttlichen Zweckgedanken geordneten Verhältnisse teleologischer Dependenz in der Weise auseinander, dass das Niederere und das Höhere nicht mehr zugleich und ineinander sind, sondern das Niedere als das Mittel das Höhere als seinen Zweck ausser sich hat; dieses Aussereinander von Mittel und Zweck, wirklichem Dasein und sein sollender Idee ist das Wesen der zeitlichen Getheiltheit, denn die Zeit ist die Form des Werdens, Werden aber ist nur da, wo die Wirklichkeit der sein sollenden Idee noch inadäquat ist, dieselbe also noch aussersich hat. Diess beides, die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit, bildet das Grundmerkmal des endlichen Daseins im Unterschied vom göttlichen; darauf also beruht das Fürsichsein der Welt als Anderes gegen Gott. Aber diese Unterschiedenheit der Welt von Gott ist doch keine Trennung, diess Anderssein doch nicht schlechthinige Fremdheit. Das räumlich-zeitliche Dasein ist ja vielmehr nur das Abbild des in der göttlichen Intelligenz präexistirenden Urbilds und diese Wesensverwandtschaft kann sich nicht verleugnen. Wir dürfen schon das elementarste Sein der Welt nicht als schlechthinigen Gegensatz gegen Gott, als todte Materie, reines Nichts oder dergleichen auffassen, sondern, da es im göttlichen Willen seinen Grund hat, muss es etwas Willensartiges sein; der Wille aber ist seinem allgemeinsten Wesen nach Kraft; sonach wird schon die primitive Schöpfung in Elementarkräften bestehen, die nie bloss ruhend sind, sondern deren Fürsichsein immer auch schon ein Wirken-auf-einander ist. In dieser Ansicht, wie sie von J. H. Fichte, H. Weisse und Ulrici im Wesentlichen übereinstimmend ausgeführt wird, berührt sich der theistische Schöpfungsbegriff mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft, des dynamischen Atomismus. Das Fürsichwirken dieser Elementarkräfte ist nun zwar ein räumlich-zeitlich getheiltes und somit aus der Einheit des göttlichen Gedankens herausgetretenes, also insofern ein blindes Wirken; gleichwohl ist diess blinde Spiel der Naturkräfte beherrscht von der harmonisirenden Macht der göttlichen Intelligenz; denn wenn auch jede Kraft nur nach der Bestimmtheit ihres eigenen Wesens wirkt, so ist doch eben diese Bestimmtheit keine andere als die Bestimmtheit der einzelnen Zweck-

Digitized by Google

gedanken in der göttlichen Intelligenz, die alle auf einander bezogen und zur Einheit eines Systems geordnet sind. Daher ist also zu erklären, wie den endlichen Kräften die Zweckmässigkeit innewohnen kann, obgleich sie jede nur der blinden Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur folgen: es ist die Zweck-Einheit der Idealwelt, welche durch die räumlich-zeitliche Getheiltheit der endlichen Welt als deren immanente Zweckmässigkeit hindurchscheint. — Gleichwohl leuchtet ein, dass diese Einheit, wie sie dem endlichen Dasein von Haus aus, vermöge seines Ursprungs aus der Idealwelt in Gott, zukommt, noch nicht die wahre, volle Einheit sein kann; sie ist ja nur an dem endlichen Dasein als eine Bestimmtheit desselben, nicht aber auch für dieses und durch dieses, als seine eigene That. So lange sie aber diess noch nicht ist, ist sie auch nicht das wahre, vollendete Abbild der göttlichen Einheit; so lange ist also das endliche Sein der Welt wohl ein Anderes gegen Gott, sein Gegensatz, Nichtich, aber noch nicht dasjenige Andere, in welchem er sichselbst hat, sein zweites Ich, welches nach Obigem der ursprüngliche Zweck des göttlichen Schöpfungswillens allein sein kann. Wir dürfen daher die göttliche Schöpferthätigkeit mit dem Schaffen der Elementarkräfte keineswegs als abgeschlossen denken; vielmehr hat sie sich damit nur erst die Grundlage für ihre fortgehende Wirksamkeit gegeben. Und diese letztre ist nichts anders als die fortgehende Bethätigung des Einen ursprünglichen göttlichen Willens, der sichselber will im Andern seinerselbst; sie besteht sonach darin, dass Gott sichselber, sowie er sich in seiner Selbstanschauung als die konkrete Einheit der Ideenwelt besitzt, in höheren und immer höheren Steigerungen dem endlichen Sein einbildet; oder m. a. W.: dass er immer höhere Zweckgedanken aus der präexistenten Idealwelt in die räumlich-zeitliche Weltwirklichkeit eintreten lässt. So erhalten wir also eine Stufenleiter von immer höheren, bestimmteren, vermittelteren Einheiten im endlichen Dasein: von der niedersten, allgemeinsten und äusserlichsten, der Centralisirung der Elementarkräfte im System der Weltkörper, bis zur höchsten, bestimmtesten und innerlichsten: der Gemeinschaft freier Wesen im Reich Gottes. Jede höhere Einheitsform aber ist vermittelt dadurch, dass die besondern Anlagen, Kräfte

Digitized by Google

und Vermögen, die in einer niedern Existenzstufe zur unmittelbaren (einfachen) Einheit noch zusammengefasst waren, auseinandertreten und in ihrer Unterscheidung zu einem Fürsichsein und -Wirken gelangen. Indem diese auseinanderstrebenden Kräfte durch einen neuen centralisirenden Akt Gottes, ihres schöpferisch-innewirkenden Grundes, zu einer neuen vermittelteren Einheit zusammengefasst werden, treten sie in eine vorher nicht dagewesene Wechselwirkung mit einander, werden also selbst auch zu etwas Anderem, als sie vorher waren; sie bilden nun die Verwirklichung einer höheren göttlichen Schöpfungsidee. Auf diese Weise ist jeder Fortschritt in Natur und Geschichte die Wirkung einer neuen göttlichen Schöpferthat und doch zugleich ganz wesentlich vermittelt und bedingt durch die Selbstthat des Endlichen; denn jenes Auseinandertreten einer unmittelbaren Einheitsform beruht auf der selbständigen Spontaneität der auseinanderstrebenden endlichen Kräfte; aber diese Zersetzung des Alten ist weit entfernt, ansich schon die Setzung eines Neuen zu sein, sie ist vielmehr nur die Voraussetzung dafür; sie bildet gewissermassen nur den empfänglichen Boden, den Mutterschooss, welchem die Schöpferkraft Gottes ihre höheren Zweckgedanken einzeugt. In dieser Anschauung von der fortgehenden Schöpfung als gemeinsamem Resultat göttlicher Produktivität und kreatürlicher Empfänglichkeit treffen fast alle neueren theistischen Systeme zusammen.

Eine steigernde Schöpfung muss, als fortschreitende Zweckrealisirung innerhalb der Welt, ein Endziel haben, in welchem wir zugleich den Zweck der ganzen Schöpfung überhaupt zu sehen haben werden. Welches dieser Zweck sei, kann nach dem Bisherigen nicht mehr fraglich sein: eine solche Einheit der kreatürlichen Einzelwesen unter einander und mit Gott, welche nicht mehr bloss an ihnen ist als ihre Naturbestimmtheit oder natürliche Schranke, sondern welche durch sie selbst gesetzt und, als ihre eigene That, nicht mehr Schranke sondern Bethätigung und Vollendung ihrer Freiheit ist. Diess ist aber nichts anders als die frei eingegangene Einheit oder Liebes-Gemeinschaft der geistigen Geschöpfe mit einander und mit ihrem Schöpfer oder „das Reich Gottes“; die Einigung unter einander und die mit Gott

Digitized by Google

geschieht hier ebenso zugleich, durch Einen und denselben Prozess, wie in der Schöpfung die Sonderung der Einzelwesen gegen einander und gegen Gott ein und derselbe (urschöpferische) Akt ist. Das Reich Gottes als vollendete Gemeinschaft freier Geister unter einander und mit Gott ist das realisirte Abbild der Einheit der ewigen Idealwelt in Gott, in welcher er seine eigene Unendlichkeit zwar in ihrer ganzen auseinandergelegten Fülle, aber doch nur als in einem Gedankenbilde, dem die Realität noch fehlt, anschaut; also ist es zugleich das realisirte Abbild Gottes selbst, sein anderes Ich; insofern kann man unbedenklich sagen, dass Gott durch die Schöpfung und Vollendung der Welt selbst bereichert werde, nehmlich nicht in dem pantheistischen Sinn, als ob sein Wesen ansich dadurch vollkommener würde, sondern insofern als er sich nun in seinem realen Gegenbild verdoppelt hat; es ist die Bereicherung des eigenen Lebens, wie sie mit dem Begriff der Liebe, die sich selbst im Andern besitzt, unzertrennlich verknüpft ist. Aber ebendamit ist auch schon gegeben, dass der Zweck der Schöpfung nicht einseitig in Gott liegt, mit Ausschluss der Geschöpfe; die Liebe kann ja nicht sich allein selbstisch bereichern wollen, sondern die Bereicherung, die sie allerdings finden will, schliesst zugleich ein, dass sie sichselbst mittheilt an das Andere zu dessen eigenem Genuss. Sonach schliesst der Begriff des „Reichs Gottes" oder der Liebesgemeinschaft freier Geister mit Gott den Zweck Gottes und den der Geschöpfe ein und zwar nicht so, dass einer neben (= ausser) dem andern, ihn beschränkend, zur Erfüllung käme, sondern so, dass beide schlechthin untrennlich in einander sind. — Wir sprachen vom Endziel der Schöpfungsthätigkeit, vom vollendeten Reich Gottes; aber kann es denn ein solches geben? Ja und nein! Einerseits muss sich im schöpfrischen Prozess ein höchster und letzter Zweck erfüllen, weil eine zwecklose Thätigkeit eine vernunftlose wäre und somit von der göttlichen Intelligenz nicht prädicirt werden könnte; andererseits aber lässt sich doch auch nicht ein solches Ziel der göttlichen Thätigkeit denken, über welches hinaus nichts mehr für ihn zu thun übrig bliebe, das also zugleich das Ende seiner ganzen Thätigkeit wäre; ein solcher Wechsel zwischen Thätigkeit und Thatlosigkeit widerspräche der gött-

Digitized by Google

lichen Unveränderlichkeit und zudem lässt sich gar keine Lebendigkeit bei schlechthiniger Unthätigkeit denken; das Ende seiner Thätigkeit wäre also zugleich das Ende seines Lebens, was undenkbar ist. Es folgt auch schon aus dem Begriff der Welt, wornach sie ein in Raum und Zeit begrenztes und getheiltes Abbild der göttlichen Unendlichkeit ist, dass sie nie schlechthin fertig sein kann; denn das Unendliche kann in keinem begrenzten Quantum jemals erschöpfend dargestellt werden. So scheinen wir hier vor einer unlösbaren Antinomie zu stehen? Die Sache verhält sich doch wohl nicht so schlimm. Stehen bleibt, dass der Zweck alles göttlichen Schaffens und endlichen Werdens das Reich Gottes ist als Gemeinschaft freier Geister mit Gott; jedes Geschöpf hat also seinen Zweck erfüllt, wenn es das Seinige zur Herstellung dieser Gemeinschaft beigetragen oder, sofern es Geist ist, selbst in dieselbe eingetreten ist. Aber was hindert uns dabei zugleich anzunehmen, dass diese Gemeinschaft in's Unendliche wachsen und unendlich mannigfaltige Glieder in unendlicher Verschiedenheit der Art und der Stufen ihrer individuellen Begabung in sich aufnehmen könne? Wie mannigfaltig sind schon die Verschiedenheiten in der Menschheit zwischen Racen, Stämmen, Individuen und zwischen den einzelnen Generationen durch die Jahrtausende herab! und doch ist diese so mannigfach nüancirte Menschheit nur eine Art der Geisterwelt, welche für die einzige zu halten eine grosse Beschränktheit sein würde. — Wir brauchen also nicht einmal mit Origenes und Rothe eine unendliche Reihe von Welten, die auf einander folgen, anzunehmen; wir dürfen nur an die unermessliche Zahl von Weltkörpern denken, die innerhalb der Einen Ordnung des Ganzen nach feststehenden Gesetzen theils zusammen existiren, theils in fortgehendem Wechsel des Entstehens und Vergehens auf einander folgen, so dass der teleologische Entwicklungsprozess auf den einen erst beginnt, während er zu gleicher Zeit auf andern schon zu Ende geht; dieser so höchst einfache Gedanke, der sich schon bei der Betrachtung des Sternenheeres wie von selbst einem unbefangenen Verstand aufdrängt, reicht allein schon hin, um die Endlosigkeit des göttlichen Wirkens mit der Zweckerfüllung der einzelnen Geschöpfe auszugleichen.

Digitized by Google

Hiemit berührt sich endlich noch eine andere, zur Schöpfungstheorie gehörige, Frage sehr nahe: die nach dem Anfang der Schöpfung. Diejenigen, welche im Interesse der Frömmigkeit es für nothwendig halten, einen Anfang der Schöpfung anzunehmen, gehen davon aus, dass eine anfangslose Welt nicht ihr Sein von Gott zu haben, sondern ihm koordinirt zu sein scheint. Wäre dem wirklich so, dann müssten wir trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten schlechterdings einen Anfang der Schöpfung statuiren. Allein dieser Schein rührt doch wohl zunächst eben daher, dass sich für unser vorstellendes Denken die begriffliche Priorität der Ursache vor der Wirkung in das Schema einer zeitlichen Priorität einkleidet, daher ohne letztre auch erstre für unser Vorstellen unmöglich wird. Nun haben wir ja aber auch schon oben aus andern Gründen auf die Vorstellbarkeit des Schöpfungsaktes verzichten müssen; also wird es nicht unbillig oder inkonsequent sein, wenn wir auch hier das Recht beanspruchen, die Vorstellung vom Gedanken zu trennen, den nothwendigen Gedanken der ursächlichen Priorität Gottes vor der Welt von der fraglichen Vorstellung einer zeitlichen Priorität zu unterscheiden. Nicht Jeder kann oder will diese Scheidung vollziehen; mit diesen wollen wir durchaus nicht rechten, um so weniger als uns die Frage überhaupt von sehr untergeordnetem Werth zu sein scheint. Gibt man uns indessen jene Unterscheidung einmal als mögliche und berechtigte zu, dann allerdings sprechen nach unserer Ueberzeugung triftige Gründe gegen den zeitlichen Anfang der Schöpfung. Vor Allem dieselben Gründe, welche oben gegen ein Ende des Schaffens Gottes sprachen: Es würde dadurch Gott unter den Wechsel von Thätigkeit und Ruhe gestellt, gegen den wesentlichen Begriff seiner Unveränderlichkeit; und es wäre ein Sein Gottes ohne Thätigsein statuirt, gegen den Begriff seiner Lebendigkeit. Freilich, wenn man mit H. Weisse Gott vor seinem Weltschaffen an seiner eigenen Vollendung arbeiten lässt, so fällt der letzte Vorwurf weg; aber dann hat man vor der anfangenden Welt einen anfangenden Gott d. h. aber: man hat keinen wahren Gott, sondern hat nur vor die Weltendlichkeit ein anderes Endliche vorausgestellt. Indess scheint uns unvermeidlich, dass die Vertheidiger eines Welt-

Digitized by Google

anfangs irgendwie auf diese Weisse'sche Theorie zurückkommen. Denn fragt man, warum denn Gott das Schaffen der Welt aufgeschoben habe, so muss er es gethan haben entweder, weil er nicht immer sie schaffen konnte, oder, weil er es nicht immer wollte; in jenem Fall war seine Macht früher beschränkt und ist erst allmählig seine Allmacht gewachsen; in diesem hat ihm der Wille der Liebe, in welchem wir oben das Motiv seines Schaffens fanden, früher gefehlt und ist er also an sittlicher Vollkommenheit, zu welcher doch wohl dieser Wille der Selbstmittheilung gehört, erst allmählig gewachsen; in beiden Fällen also haben wir ein Werden Gottes vor dem Werden der Welt, was eben die gerügte Weisse'sche Theorie ist. Diese Bedenken gegen einen Anfang der Schöpfung sind von den Vertheidigern desselben noch nicht gelöst worden. Hingegen dürften manche Bedenken gegen eine anfangslose Schöpfung wegfallen, wenn man sich diesen Gedanken klar macht. Nicht die Ewigkeit ist es, was damit der Welt zugesprochen wird, vielmehr bleibt diese auch so nur ein Vorrecht Gottes und die Welt ist auch als anfangslose doch durch und durch zeitlich d. h. dem Werden, der Veränderung, dem Entstehen und Vergehen unterworfen; Alles in der Welt hat einen Anfang, aber diess Anfangen von Weltdingen selber hat keinen Anfang*), sondern ist so ursprünglich als der Wille Gottes, der ja immer ein Wille der Liebe war, der sich immer ein Anderes gegenübersetzen wollte, um mit demselben freie Gemeinschaft einzugehen.

Das Verhältniss Gottes zur Welt ist nun aber noch nicht erschöpft durch die Lehre von der Weltschöpfung, da diese es unmittelbar nur mit dem Entstehen der Welt zu thun hat; wie sich die Welt in ihrem Bestehen und ihrem Verlauf zu Gott verhalte, diess bildet den Gegenstand der Lehren von der sogenannten Welterhaltung und Regierung. Auch auf dem Boden des Theismus, um den es sich hier allein handeln kann, begegnen uns hiebei 2 Einseitigkeiten, die wir der Kürze halber als pantheistische und deistische bezeichnen können. Nach der einen Theorie wird die Erhaltung als „fortwährende Schöpfung" in der Weise gefasst, dass das

*) cf. dazu Rothe, a. a. O. p. 190 ff.

Digitized by Google

Sein und Bestehen der Welt in jedem ihrer Momente ebenso durchaus Produkt des göttlichen Schöpferwillens ist, wie in ihrem Entstehen. Hiernach kommt der Welt kein selbständiges Bestehen, keine Substanzialität zu, sie ist hier ebenso substanzlos gegenüber Gott, wie im Pantheismus, nur dass sie nicht sowohl die substanzlose Modifikation des göttlichen Wesens, als vielmehr seines Willens ist, was aber für die Sache selbst im Grunde wenig Unterschied ausmacht. Nach der entgegengesetzten, deistischen Theorie ist die Welt einfürallemal als fertige von Gott hingestellt worden, sodass sie nun durchaus selbständig für sich bestehen kann und Gottes nicht weiter bedarf; derselbe steht ihr also äusserlich gegenüber, hat für gewöhnlich nichts mit ihr und in ihr zu schaffen und greift nur für ausserordentliche Zwecke je und je in ihren mechanisch geregelten Gang ein, in einer Weise, die eben als übernatürliches Eingreifen (Wunder) die selbständige Geltung des endlichen Seins doch wieder aufhebt. So wird hier einerseits Gott der selbständigen Welt gegenüber verendlicht, andererseits die Welt gegenüber dem übernatürlich eingreifenden Allmachtswillen Gottes doch wieder zum Nichtigen, Substanz- und Rechtlosen herabgesetzt*). Vor beiden Einseitigkeiten sind wir nun schon durch unsere Schöpfungslehre bewahrt. Einerseits muss dem endlichen Sein ein Vermögen selbständigen Bestehens, eine eigene Substanzialität zukommen und zwar diess eben kraft des göttlichen Schöpfungswillens, dem es sein Entstehen verdankt; denn dieser Wille als Wille der Liebe will ja eben ein anderes Sein sich gegenüber setzen, muss also auch diesem Andern (dem Endlichen) ein wirkliches d. h. standhaftes Sein gewähren, welches durch sichselbst zu bestehen vermag, sonst wäre es kein Anderes, würde nie aus Gott heraus und ihm gegenüber treten, sondern in jedem Moment des Geschaffenwerdens wieder haltlos zurücksinken in die Eine Substanz Gottes. Liegt es hienach

*) Die Kirchenlehre verfällt in beide Einseitigkeiten: einerseits fasst sie die Erhaltung als creatio continua und hebt damit die Substanzialität der Welt auf; andererseits fasst sie dieselbe als concursus, wobei die endliche Ursächlichkeit der göttlichen koordinirt ist, dieselbe also für gewöhnlich äusserlich beschränkt und dafür dann aber auch in Ausnahmsfällen von der göttlichen einfach suspendirt, beseitigt wird.

Digitized by Google

im Begriff der Schöpfung einer endlichen Welt, dass ihren Einzelwesen Fürsichsein und Fürsichwirken, Selbstheit gegeneinander und gegen Gott zukomme, so liegt es doch auch nicht minder im Begriff der endlichen Welt (κοσμος), dass diese selbständigen Einzelwesen von einer umfassenden Einheit beherrscht, centralisirt und harmonisirt werden. Und diese beherrschende Einheit ist nichts anders als die wirksame Immanenz des göttlichen Willens, der sich in der räumlich-zeitlichen Welt, als in seinem Andern, sein reales Abbild allmählig schafft, während er zugleich in der Transscendenz der urbildlichen Idealwelt in ewiger vollendeter Unendlichkeit für sich ist. Diess ist es, was wir unter dem erhaltenden Willen Gottes im weitesten Sinn verstehen; nicht auf das Fürsichbestehen des Einzelnen beziehen wir ihn, sondern darauf, dass im Spiel der selbständigen Kräfte die Einheit, das Gleichgewicht, die Harmonie des Ganzen sich erhält, resp. in immer tieferer Verinnerlichung sich immer höher steigert. Denn wir haben schon oben gesehen, dass diese Einheit theils immer schon ist, als die allgemeinste Bestimmtheit, die den Einzelwesen von ihrem Ursprung her anhaftet, die zu ihrer Natur gehört, theils aber auch erst im Verlauf der Welt werden muss durch die steigernde Einbildung höherer Zweckeinheiten in die Welt. Es wird also auch der erhaltende Wille Gottes in der Welt nach diesen zwei Seiten hin zu unterscheiden sein: einerseits als bewahrender, der die endlichen Kräfte in der gegebenen Ordnung zusammenhält, und zugleich innerhalb derselben ihrer Spontaneität freien Lauf lässt; und zugleich als steigernder, fortschaffender, produktiver Wille andererseits. Es ist diess eine wichtige Unterscheidung; nach jener Seite nehmlich fällt der erhaltende Wille Gottes in der Erscheinung durchaus zusammen mit dem, was man gewöhnlich die Naturordnung, Naturgesetzlichkeit und dergleichen nennt; insofern können wir mit Schleiermacher und Alex. Schweizer recht wohl einverstanden sein, wenn sie die göttliche Ursächlichkeit der Naturordnung gleichstellen. Allein ebenso entschieden müssen wir betonen, dass diess doch nur die eine Seite der erhaltenden Willensbethätigung Gottes in der Welt ist, die bewahrende (erhaltende im engern Sinn); nach der andern aber, als steigernde oder fortschaffende, fällt

Digitized by Google

sie keineswegs mit der Naturordnung zusammen, sondern bringt wirklich Neues, Nochnichtdagewesenes in die bestehende Welt hinein. Solche neue Anfänge innerhalb des Verlaufs der Welt liegen empirisch vor sowohl in der Natur — das Auftreten höherer Lebensformen über den niedern, des organischen Lebens z. B. über dem anorganischen, des thierischen über dem pflanzlichen, — als auch in der Geschichte — die Epochen, wo neue Ideen in's Dasein treten, neue Lebensgestaltungen über den Trümmern der alten sich erheben. Solche Anfänge lassen sich, wie Natur- und Geschichtsforschung übereinstimmend anerkennen, nirgends aus dem blossen Zusammenwirken des Alten erklären; es pflegt ihnen vielmehr eine Zersetzung des Alten und Erschlaffung seiner Produktionskraft vorauszugehen; das Zersetzte aber und in inneren Widerstreit Gerathene fasst sich nicht selbst zu einer neuen höheren Einheit zusammen, sondern dazu bedarf es eines neuen Zuflusses aus dem schöpferischen Urgrunde. Diese neuen Anfänge sind, ehe sie in die Realität treten, noch nicht und nirgends real gewesen; sie können somit offenbar nur aus einer dem wirklichen Dasein jenseitigen Präexistenz in die diesseitige Wirklichkeit hereintreten; und diese Jenseitigkeit ist eben die Idealwelt in Gott, in welcher jede in die Welt hereintretende neue Lebensform als Zweckgedanke in ewiger Präexistenz präformirt war. Wir sagen also unbedenklich mit Hegel, dass es die Ideen sind, welche allen Fortschritt in Natur und Geschichte hervorbringen; nur fügen wir hinzu, dass diese Ideen vor ihrer zeitlichen Verwirklichung nicht in der Luft schwebten, sondern ihr Dasein hatten in der Intelligenz des persönlichen Gottes und dass sie nicht von selbst in's Dasein treten, sondern durch die Willensenergie des persönlichen Gottes. — Diese steigernde Thätigkeit des erhaltenden Willens darf nun aber doch auch wieder nicht so gedacht werden, dass sie mit der bewahrenden, die in der Naturordnung zur Erscheinung kommt, ausser Zusammenhang stünde oder gar einen Gegensatz gegen sie bildete, dieselbe etwa durchbräche und aufhöbe. Vielmehr ist durchaus daran festzuhalten, was sich ja auch von selbst aus dem Bisherigen ergibt, dass es ein und derselbe, mit sich einige Wille ist, welcher die schon realisirte Organisation

Digitized by Google

der Welt erhält und welcher immer höhere Ideen ihr einbildet. Diess Neue bildet zu dem Alten, in dessen Sphäre es eintritt, schon desswegen keinen ausschliessenden Gegensatz, weil beides in der Einheit der göttlichen Weltidee ewig auf einander bezogen ist; es muss daher nothwendig auch in der zeitlichen Realisation das Neue, Höhere zum Bestehenden, Niederern im Verhältniss des erfüllten Zwecks zum vorbereitenden Mittel stehen; das Niedere, das vorher Selbstzweck zu sein schien, beziehungsweise auch war, wird durch das Eintreten des Höheren allerdings zum dienstbaren Mittel herabgesetzt, aber als Mittel wird es nun auch fortan bewahrt; es verliert seine ursprüngliche Anlage nicht, es entwickelt sie nur und stellt dieselbe als Mittel in den Dienst des ihm gegenüber höheren Zwecks. Und vermöge dieser durchgängigen Zweckbeziehung, welche das Niedere mit dem Höheren verknüpft, ist auch die Form der steigernden Schöpfung innerhalb des Weltverlaufs durchaus keine willkührliche, abrupte, sondern eine stetige, gesetzlich geordnete. Es kann durch das Höhere dem Niederen keine Gewalt angethan werden, weil dieses sonst nicht gesteigert und erfüllt, sondern in seinem Sein gemindert, ja aufgehoben würde; der göttliche Wille als steigernder käme so mit sich selbst als dem bewahrenden und ursprünglich schaffenden in Widerspruch, was gegen den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes wäre. Es kann also das Höhere immer nur unter der bedingenden Mitwirkung des bis dahin gewordenen kreatürlichen Lebens in's Dasein treten, d. h. wenn es gehörig vorbereitet ist, wenn das schon bestehende kreatürliche Leben sich aus sichselbst heraus für das höhere, das kommen soll, empfänglich gemacht hat. Worin dieser Prozess bestehe, haben wir schon oben gesehen; es ist das Auseinandertreten einer unmittelbaren, allgemeinen Einheit in ihre besondern Bestimmtheiten; die Erregung der einzelnen, in ihr noch unmittelbar zusammengefassten Kräfte zum unterschiedenen Fürsichsein und -Wirken; das Erscheinen eines bisher latenten inneren Zwiespaltes und Widerspruchs in der alten Lebensform, welcher Zwiespalt das Eintreten einer höheren konkreteren Einheit ebensosehr fordert, als ermöglicht. Diese freie, aus der inneren Spontaneität jedes Wesens herausgewordene Empfänglichkeit für die fortschaffende

Digitized by Google

Einwirkung des göttlichen Willens ist die schlechterdings unabweisliche Bedingung für die wirkliche Bethätigung des letzteren. Diess folgt ebenso klar aus dem ganzen bisherigen Gedankengang, als es unwiderleglich durch die erfahrungsmässige Thatsächlichkeit bestätigt wird; denn überall, im Reich der unpersönlichen Natur wie in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens, tritt das Neue erst ein, „wenn die Zeit erfüllet ist" d. h. offenbar: wenn die Kreatur sichselbst aus sichselbst heraus, zwar unter dem leitenden Einfluss des bewahrenden Willens Gottes, aber ohne jeden äusseren Zwang, für die neuen Anfänge vorbereitet und empfänglich gemacht hat. Ebenso und aus demselben Grunde ist endlich auch die Art und Weise, wie die steigernde Schöpfung im einzelnen Fall eintritt, nicht specifisch verschieden von dem stetigen Innewirken des erhaltenden Willens Gottes in der Welt. Wie dieses nicht äusserlich-beschränkend neben der Spontaneität der Kreaturen nebenhergeht, sondern den von Innen heraus wirkenden Grund derselben, ihre eigene Naturbestimmtheit und Naturordnung bildet, so geschieht auch jede steigernde Schöpfung innerhalb des Weltverlaufs nicht als ein die Spontaneität der Weltwesen hemmendes oder suspendirendes Hereingreifen von aussen, sondern als eine durch die Selbstthat der Geschöpfe hindurchgehende Wirkung von Innen her; aus dem der Weltwirklichkeit zu Grunde liegenden transscendenten Schöpfungsgrunde, der Idealwelt, gehen neue Lebensformen in die aufgeschlossene Empfänglichkeit der Kreatur ein und fassen die auseinanderstrebenden Elemente derselben in einer neuen, höheren Einheit zusammen, sodass die bisher theils latenten, theils widerstrebenden Kräfte in eine neue Wechselwirkung treten und dadurch in Wahrheit zu neuen Kräften werden, einen neuen Lebensprozess eingehen, der von der Kreatur zwar als ein Empfangenes, aber gleichwohl als ihr eigenes Leben gelebt und empfunden wird. So gestaltet sich die neue Lebensform sofort mit ihrem Eintritt zum eigenen Lebensbesitz der Kreatur, zum „Natürlichen und Naturgesetzlichen", es wird sofort ebenso Gegenstand der bewahrenden Erhaltung oder Naturordnung, wie die andern, niedern Lebensformen es bisher waren. Eben damit, dass es sich sofort zur gesetzlichen Natur gestaltet,

Digitized by Google

erweisst sich jedes Neue in Natur und Geschichte als eine Wirkung der steigernden Schöpferthätigkeit, als „Gotteswerk" im Gegensatz zu dem von der Kreatur willkührlich Gemachten oder Zufälligen.

Diess Bisherige gilt vom Verhältniss Gottes zur Welt in ihrem Bestehen und Verlauf überhaupt. Man kann hievon noch sein Verhältniss zur persönlichen Kreatur unterscheiden und darauf den spezielleren Begriff der Weltregierung (als besondere Spezies der allgemeineren Welterhaltung) anwenden. Auch hier werden wir dieselben zwei Seiten, wie bei der Erhaltung überhaupt, zu unterscheiden haben: 1) die bewahrende, die sich in der sittlich-religiösen Weltordnung bethätigt, als deren stetige Wirkung die sittlich-religiöse Naturanlage des einzelnen Menschen und die sittlich-religiöse Lebendigkeit der Gemeinschaften zu betrachten ist; 2) die steigernde, welche die neuen Anfänge, die entscheidenden Fortschritte des sittlich-religiösen Lebens in der Geschichte der Menschheit hervorbringt. Auf jene erste Seite der weltregierenden Thätigkeit lässt sich vielleicht der Begriff der „Vorsehung" anwenden; für letztere aber passt offenbar nur der der „Offenbarung"; denn hier, im Gebiete des bewussten Lebens, verwirklichen sich die ewigen Zweckgedanken Gottes nicht bloss unter bedingender Mitwirkung der allgemeinen kreatürlichen Spontaneität, sondern specieller unter der Mitwirkung und in der Form der bewussten Freiheit (natürlich auch als empfänglicher), sie gehen in diese selbst ein, werden also dem endlichen Geist bewusst, offenbar. Hier erst erreicht die schöpfrische Thätigkeit ihr Ziel, auf welches es von Anfang abgesehen war: Selbstmittheilung an ein anderes Ich, an ein reales Abbild, zur Aneignung desselben in freier Einigung der Liebe. — Die weitere Ausführung dieser Begriffe gehört jedoch erst in die nächsten Abschnitte, Nur daran mag hier schon erinnert werden, dass uns nach dem eben Ausgeführten die Offenbarung nichts von der schöpferisch-erhaltenden Thätigkeit Gottes spezifisch Verschiedenes, erst nachträglich und nur zufällig Hinzugekommenes, sondern vielmehr eben die höchste Spitze, die nothwendige Vollendung derselben ist. Diess ergibt sich uns hier schon als die einfache Folgerung aus unserer Schöpfungs- und Erhaltungs-

Digitized by Google

lehre; welch' ein Vortheil aber hieraus für die Lehre von der Offenbarung selbst erwächst, mag der nachdenkende Leser schon hier errathen!

Wir haben hiemit das Verhältniss Gottes zur Welt entwickelt unter der Form der Schöpfungs- und Erhaltungslehre. Derselbe Inhalt ist nun aber auch immer noch unter anderer Form behandelt worden, nehmlich als Aussage über das göttliche Wesen, in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Es könnte scheinen, als ob diese doch wieder etwas wesentlich Anderes enthielte, sofern sie das göttliche Wesen an und für sich beschreibe, nicht in seinem Verhältniss und seiner Thätigkeit der Welt gegenüber. Allein dem ist doch nicht so. Ueber das Wesen Gottes rein an und für sich Bestimmungen aufzustellen, dazu könnte nur eine durchaus abstrakte und ebendaher auch nur in leeren Begriffen sich umtreibende Spekulation sich anheischig machen; wir erkennen die Möglichkeit und Berechtigung einer solchen Spekulation nicht an. Für uns hat sich der Gottesbegriff von Anfang nur ergeben als Resultat der Welt- und Selbstbetrachtung; somit können auch alle Aussagen über das Wesen Gottes sich uns nur ergeben aus der Reflexion auf das Verhältniss der Welt zu Gott und Gottes zur Welt. Ebendaher haben wir auch die göttlichen Eigenschaften der Hauptsache nach schon in den Beweisen für's Dasein Gottes gefunden; und diess musste so sein, wofern jene Beweise wirklich auf einen bestimmten, durch Eigenschaften erkennbaren Gott, nicht bloss auf ein abstrakt Unendliches führen sollten. Es ist daher im Wesentlichen derselbe Gedankengang, den wir dort giengen und den wir hier wieder zu gehen haben, nur mit dem Unterschiede, dass der Ausgangspunkt beiderseits der entgegengesetzte ist; dort stiegen wir von der Welt zu Gott auf, hier steigen wir wieder von Gott zur Welt herab, sofern wir das Wesen Gottes darauf ansehen, wie es gedacht werden müsse, damit sich aus ihm die ganze Weltwirklichkeit erklären lasse. Eben wegen dieses entgegengesetzten Ausgangspunktes der Betrachtung ist die Eigenschaftenlehre trotz des wesent-

Digitized by Google

lich gleichen Inhalts nicht überflüssig; sie dient, wie diess in solchen Fällen immer der Fall ist, zur Ergänzung und zur Probe des Bisherigen.

Wenn auch die Glaubenslehre von jeher Eigenschaften Gottes aufgestellt hat, so war sie doch immer uneins darüber, in welchem Sinn diese Eigenschaften von Gott ausgesagt werden können, ob nur subjektiv oder auch objektiv, ob nur gültig für unsere Weise, Gott zu denken, oder ob auch im Wesen Gottes an sich begründet? Die Extreme können wir auch hier durch die beiden Antipoden Schleiermacher und Hegel repräsentirt finden. Nach dem erstern dürfen die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, nicht als objektive Bestimmungen des göttlichen Wesens gelten, da dieses in seiner schlechthinigen Einfachheit alle Unterschiede, also auch die unterschiedenen Eigenschaften von sich ausschliesst; sie gelten ihm daher nur als Aussagen über unser frommes Abhängigkeitsgefühl und bezeichnen nur die verschiedenen Arten, wie dasselbe auf das Eine Transscendente bezogen wird. Gleichwohl sucht Schleiermacher dieser rein subjektiven Betrachtungsweise noch einen gewissen objektiven Schein zu geben, indem er die subjektive Beziehung des Abhängigkeitsgefühl auf Gott übersetzt in ein objektives Causalitätsverhältniss Gottes zur Welt, sodass dann die verschiedenen Eigenschaften als unterschiedene Modifikationen der einen göttlichen Causalität erscheinen. Allein diese Wendung, welche die Schleiermacher'sche Glaubenslehre dem frommen Interesse zulieb nimmt, ist theils an sich schon eine Inkonsequenz gegenüber den dialektischen Voraussetzungen, theils reicht sie auch nicht aus und wird von der Glaubenslehre selbst wieder illusorisch gemacht; eine Inkonsequenz nehmlich ist sie insofern, als nach der Dialektik die Kategorie der Ursache oder bewirkenden Kraft für Gott ebenso unzulässig ist als die des Subjekts; in der Dogmatik selbst aber wird eine objektive Ursächlichkeit Gottes wieder zurückgenommen insofern, als jede Bestimmtheit derselben, wie sie in der Bestimmtheit der unterschiedenen Eigenschaftsbegriffe liegt, immer wieder aufgehoben und zur bestimmungslosen, ununterschiedenen Allgemeinheit verflüchtigt wird. Eine solche alle Bestimmtheit von sich ausschliessende Ursächlichkeit ist aber in Wahrheit gar

Digitized by Google

keine Ursächlichkeit, weil in ihr nicht der Grund der Bestimmtheit der Wirkungen liegt. Der wahre Sinn der Eigenschaftenlehre bei Schleiermacher ist also eigentlich der, dass alle Bestimmtheit nur in unser frommes Bewusstsein oder in unsere Reflexion auf das fromme Gefühl, also auf die Seite des räumlich-zeitlich getheilten, endlichen Seins fällt, wogegen Gott als das schlechthin bestimmungslose Allgemeine in unzugänglicher Transscendenz verschlossen bleibt. — Bei Hegel kommt umgekehrt die Bestimmtheit dem Unendlichen selber zu als dessen eigenes Wesen, das es selbst in sich setzt; es tritt also hier Gott aus seiner verschlossenen Jenseitigkeit hervor und wird in der Mannigfaltigkeit seiner eigenen Bestimmungen oder Eigenschaften offenbar; doch nicht nur das, sondern es geht nun hier die vorausgesetzte Einheit und Unendlichkeit Gottes in die Vielheit ihrer endlichen Bestimmungen so ganz ein und auf, dass sie darüber als einheitliches, unendliches Wesen verloren geht; wir haben da nur noch göttliche Eigenschaften oder Wirkungsweisen, aber nicht mehr ein Selbst, dem sie als die seinigen zukämen, nicht mehr einen Gott, der sich in ihnen offenbarte; es bleiben da nur noch Wirkungen, aber es fehlt die wirkende Ursache; und nur die konstante Gleichmässigkeit jener Wirkungen war es, welche als ein Göttliches erscheint; es sind die Weltgesetze, welche dieser Pantheismus an die Stelle der göttlichen Eigenschaften setzt.*) — Der lebendige Theismus vermeidet beide Einseitigkeiten: da ihm Gott ebensowohl von der Welt verschieden, als zugleich von ihr nicht geschieden, sondern in lebendiger realer Beziehung zu ihr stehend ist, so geht ihm das göttliche Wesen ebensowenig schlechthin auf in den Kategorien der endlichen Welt, als es sich gegen dieselben schlechthin ausschliessend verhält; er schliesst vielmehr von der endlichen Welt als der Wirkung auf das Wesen Gottes als die davon verschiedene unendliche Ursache; als Ursache nun der endlichen Bestimmtheiten muss Gott selbst auch an diesen Theil haben — denn in der Wirkung kann nichts sein, was nicht auch irgendwie in der

*) s Strauss, Dogm. I, p. 613.

Digitized by Google

Ursache sich fände — muss somit selbst auch bestimmbar sein; als unendliche Ursache aber muss er frei sein von den Beschränkungen der endlichen Bestimmtheiten; beides vereinigt sich darin: Gott muss die Bestimmtheiten des Endlichen als urbildliche an sich haben; nach jener Seite ist Gott in seinen Eigenschaften positiv erkennbar, nach dieser ist er es nur negativ; beides vereinigt sich darin: er ist analogisch erkennbar. Wir sind hiemit auf dasselbe gekommen, was die Dogmatiker meinen mit den drei Wegen, auf welchen wir zu göttlichen Eigenschaften gelangen: via causalitatis, negationis und eminentiae; nur ist zu erinnern, dass nicht jeder dieser drei Wege für sich zu einer wirklichen göttlichen Eigenschaft, die das Wesen Gottes wirklich d. h. positiv erkennbar machen muss, führt, sondern alle drei Wege sind zusammen zu nehmen, um zu irgend einer wirklichen Eigenschaftsbestimmung Gottes zu gelangen. Die via causalitatis gibt die Bestimmtheit überhaupt, die ja nur aus der Erfahrung entnommen, also von der Welt als Wirkung auf Gott als die Ursache übertragen werden kann; die via negationis sodann enthält den Kanon, dass wir die Bestimmtheiten: die uns in der endlichen Welt gegeben sind, nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen dürfen, sondern nur mit derjenigen Entschränkung, welche dem Unterschied des Unendlichen vom Endlichen Rechnung trägt; die via eminentiae endlich bildet wieder das Korrektiv und Gegengewicht gegen diess negirende Verfahren, indem sie uns warnt, die Entschränkung nicht bis zur Bestimmungslosigkeit zu übertreiben, wodurch das Ursächlichkeitsverhältniss zerstört würde; sie vermittelt also das Positive der ersten Methode mit dem Negativen der zweiten in dem „Urbildlichen“ als dem höheren Dritten.

Hieraus ergibt sich nun schon auch, wie wir die göttlichen Eigenschaften werden einzutheilen haben. Da sich uns die Eigenschaften ergeben aus dem Ursächlichkeitsverhältniss Gottes zur Welt, so werden sie verschieden sein, je nachdem wir auf die Welt im Ganzen und überhaupt oder speciell auf die persönlichen Wesen in ihr reflektiren; jenes ergibt die allgemein-metaphysischen, dieses die ethischen Eigenschaften Gottes, unter welch' letztern wir also

Digitized by Google

das Wesen Gottes in seiner Bethätigung gegenüber der sittlichen Welt verstehen, unter erstern dagegen sein Wesen in seiner Bethätigung gegenüber dem endlichen Sein überhaupt. Da nun das Wesen Gottes nach seiner allgemeinsten Bestimmung Persönlichkeit ist, welche als ihre zwei Seiten Intelligenz und Willen einschliesst, so werden sich nach diesen zwei Seiten auch zwei metaphysische Grundeigenschaften Gottes ergeben: Allmacht als Urbild des freien Willens, und Weisheit als Urbild der Intelligenz. Indem wir dann diese beiden in ihrer speziellen Beziehung auf die zeitliche und auf die räumliche Getheiltheit des Endlichen auffassen, modifiziren sie sich zu den Eigenschaftsbegriffen der Ewigkeit Allgegenwart und Allwissenheit, in welchen wir also keine der Allmacht und Weisheit koordinirten selbständigen Eigenschaften sehen, sondern blosse Modifikationen derselben, die von der besondern Beziehung auf eine einzelne Seite des Endlichen herrühren.

Die göttliche Allmacht besteht in der Unendlichkeit seines Willens, welche durch nichts Gott-Aeusserliches beschränkt ist, weder durch ein äusseres Gesetz, als Schranke seiner Selbstbestimmung, noch durch einen äussern Stoff, als Mittel und Schranke seiner Selbstrealisirung. Da erhebt sich nun aber sogleich die Frage: Ist nun dieser Wille überhaupt und in jeder Beziehung ein unbedingter und ungebundener, ein Wille der vollendeten Willkühr? Kann Gott, um es populär auszudrücken, alles und jedes, was nur eine tolle Phantasie ersinnen mag, thun? Es ist diess die uralte Frage nach dem Verhältniss der sogenannten „ewigen Wahrheiten", der metaphysischen und ethischen, zum göttlichen Willen: ob dieselben bindende Gesetze seien auch für ihn oder ob sie durch seinen freien Willen gemachte Gesetze nur für uns seien? Sowohl das eine als das andere bietet seine Schwierigkeiten*). — Einerseits können sie doch nicht Gotte vorausgesetzt sein, so dass sie erst von ihm müssten anerkannt werden als wahr und gut, als Gesetze seines eigenen Wollens und Denkens; wo und wie sollten sie denn ausserhalb Gottes existiren, da ja die Wahrheit nicht für sich existirt als reine

*) Man vergl. dazu Lotze, Mikrok. III, p. 580 ff.

Digitized by Google

Idee, sondern im und am Wirklichen? Und dann würde auch Gott durch Unterwerfung unter Gesetze, die ihm selbst vorausgesetzt wären, offenbar bedingt und abhängig, im Widerspruch mit seiner Absolutheit. Endlich aber könnte Verstand und Wille eine ihnen ursprünglich fremde Wahrheit weder erkennen noch anerkennen als bindendes Gesetz; diess ist nur da möglich, wo das Anzuerkennende und das Anerkennende in ursprünglicher Wesenseinheit stehen. Andererseits aber können diese Wahrheiten ebensowenig erst von Gott gesetzt sein, als Produkte oder Sanktionen seines freien Beliebens. Denn so wenig Wahrheiten für sich bestehen können, ohne an einem Wirklichen zu sein, so wenig lassen sie sich machen durch eine That, ohne welche und vor welcher sie nicht wären; ein solches willkührlich und grundlos Sanktionirte könnte auch nicht die Kraft haben, uns theoretische oder praktische Anerkennung abzuzwingen. Und das göttliche Wollen wäre dann an und für sich, vor und ausser dem willkührlichen Schaffen der metaphysischen und ethischen Wahrheiten, ein ganz inhaltloses und richtungsloses Können überhaupt, das seinen Inhalt und seine Richtung erst bekäme durch Auswahl eines Bestimmten aus einer Menge von Möglichkeiten (so Leibnitz: Gott wählt aus einer Menge möglicher Welten, welche seiner Intelligenz vorschweben, die beste Welt). Allein auch für diese Wahl läge in dem rein bestimmungslosen Willen Gottes kein motivirender Grund vor und so wäre auch sie wieder nur ein Akt der Willkühr und das Gewählte hiernach nicht das Beste oder auch nur Gute ansich, sondern es würde erst durch Gottes unwillkührlichen Wahlakt zum Guten gestempelt Was hiesse diess aber anders als: für den göttlichen Willen an und für sich gibt es weder Gutes noch Böses, wederzu Bejahendes noch zu Verwerfendes? — Als einfachster Ausweg aus dieser Schwierigkeit bietet sich uns nun jenes Verhältniss des Willens zur Intelligenz in Gott, wie wir es oben bei der Schöpfungslehre schon darstellten. Hiernach ist der Wille Gottes nie für sich, abgetrennt von der Intelligenz Gottes, thätig, sondern er hat, indem er in Thätigkeit tritt, immer schon Norm und Stoff in den von der Intelligenz formirten Ideen, die ihm somit als zu realisirende Aufgabe, als Ideale vorliegen. Diese

Digitized by Google

Gebilde der Intelligenz sind einerseits nichts dem Wesen des Willens Fremdes, das eine äusserliche Schranke für ihn bilden würde; denn sie sind nichts als mögliche Willensbestimmungen, die in die Vielheit der Besonderungen auseinandergelegte Einheit des unendlichen Willens selbst; andererseits aber sind es doch auch nicht bloss unbestimmte und zusammenhangslose Möglichkeiten, sondern dadurch, dass diese möglichen Willensbestimmungen in die Form der Intelligenz eingegangen sind, sind sie von derselben formirt d. h. von einander unterschieden und auf einauder bezogen, also gegeneinander und für einander bestimmt worden, so dass sie nicht mehr eine chaotische Unendlichkeit von Möglichkeiten, sondern ein in sich gegliedertes und geordnetes System von Zweckgedanken, eine Idealwelt bilden. Auf diese ist nun der sich bethätigende Wille gerichtet, in ihr also hat er von Anfang und ohne Ende sowohl Norm als Stoff seiner Thätigkeit; insofern ist er allerdings gebunden, durch und durch, aber durch nichts Aeusseres, sondern nur durch sein eigenes Wesen, wie es ihm im Reflex der Intelligenz als Zwecksystem entgegen tritt.*) Er braucht also auch nicht erst zu wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sondern die ganze Fülle seiner eigenen Möglichkeiten bietet ihm die Intelligenz dar in Form der konkreten Weltidee; und somit kann der thätige Wille auch schlechterdings auf nichts anderes gerichtet sein als auf die Verwirklichung dieses seines eigenen durch die Intelligenz formirten Inhalts von Möglichkeiten. So hat also die göttliche Allmacht schon rein an und für sich betrachtet (als „absolute“ — nach dogmatischem Sprachgebrauch) ihre ewige Gebundenheit durch die Idealwelt.**) Dazu kommt nun aber

*) Eben hierin liegt das Urbildliche des Allmachtwillens für unsern freien Willen: auch dieser soll frei, aber in der Freiheit gebunden sein durch sich selbst, durch Selbstbestimmung aus seinem eigenen (wahren) Wesen heraus, wie ihm dieses durch die Intelligenz als der Zweckgegedanke des Guten vorgehalten wird.

**) Wir berühren uns hier und im Folgenden mehrfach mit H. Weisse, philosophische Dogmat. I, p. 596 ff.; z. B. „Wie schon die Möglichkeitsbestimmungen der reinen Idee von vornherein gleichsam ein Netz um die Wirklichkeit gezogen haben, dem auch die omnipotentia absoluta nicht entgehen kann, so wird solches Netz, sozusagen, durch die fortgehende Thätig-

Digitized by Google

noch als Weiteres die Gebundenheit, die der Allmachtswille in seiner Bethätigung, als schöpferischer, sichselber gibt in der realen Welt des Endlichen. Wir haben schon oben gesehen, dass dem Produkt der Schöpfung ein selbständiges Sein zukommt, und zwar eben kraft des schöpferischen Willens selber; ein Sein also, welches nicht wieder aufgehoben werden kann, dem also auch der Allmachtswille keine Gewalt anthun kann und darf, einfach desswegen, weil er dadurch die von ihm selbst gewollte und gesetzte Selbständigkeit seines Produkts wieder (wenn auch nur zum Theil) vernichten, also sich selber widersprechen und untreu werden würde. Allein auch von diesem innerhalb der daseienden Welt wirkenden („geordneten") Allmachtswillen gilt wieder dasselbe wie vom reinen oder absoluten; seine Gebundenheit ist nicht eine äussere Schranke, denn er hat sie ja sichselbst gegeben, als Wille der Schöpfung eines Andern, sie ist also nur seine eigene Selbstbestimmung, somit nicht Beschränkung, sondern gerade Bethätigung seiner eigenen Unendlichkeit, die eben darin besteht, ein Anderes sich gegenüberzusetzen und in diesem Andern das eigene Wesen in vervielfältigter Wirklichkeit zu besitzen. Die Bethätigung des Allmachtswillens in der fortgehenden Schöpfung ist hiernach ebensowohl ein fortschreitendes Gebunden- und Eingeengtwerden des absoluten Allmachtswillens, als doch zugleich ein fortschreitendes Verwirklicht-, Bereichert- und Gesteigertwerten desselben; jenes nehmlich insofern, als mit der fortschreitenden Schöpfung das Sein des Endlichen ein immer bestimmteres wird, also immer weniger unbestimmte

---

keit des schöpferischen Willens immer enger zusammengezogen. So ist die omnipotentia ordinata enger noch begrenzt, als jene, und doch nicht eine Verkürzung, sondern eine Steigerung des Machtbegriffs, und zwar eine im unendlichen Prozesse der Willensthätigkeit sich selber setzende". (p. 600.) — Uebrigens ist diess, dass der Wille Gottes seine determinirende Norm am Verstande Gottes habe, ein alter Gedanke, der sich bei den Besten unter den Kirchenlehrern findet; so lässt Origenes die Macht Gottes durch sein intelligere determinirt sein und Thomas v. A. sagt (Summa I, 83.): „Si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquod extraneum facta" — d. h. seine Allmacht bleibt so, obgleich gebunden, doch in sich frei, absolut.

Digitized by Google

Möglichkeiten übrig lässt; dieses aber insofern, als diess Bestimmtwerden des Endlichen doch nur auf einer Selbstbestimmung des göttlichen Willens beruht, immer höhere Zwecke des letztern in's Dasein führt, also dessen eigenes Wesen in der abbildlichen Wirklichkeit seines Produkts immer vollständiger und reicher darstellt und gleichsam ihm selbst zu immer reicherem Genusse darbietet. — Hieraus erledigt sich schon auch die Frage, was von der herkömmlichen Unterscheidung des absoluten und des geordneten Allmachtswillens zu halten sei. Im Anschluss an die Unterscheidung, die wir bei der Lehre von der Welterhaltung zwischen dem bewahrenden und dem fortschaffenden Wirken Gottes machen mussten, werden wir auf erstres den geordneten und auf letztres den absoluten Allmachtswillen beziehen; nur nach der erstern Seite werden wir also zugeben, dass die Allmacht ihre erschöpfende Erscheinung in der Naturordnung finde; nach der andern Seite dagegen behaupten wir einen nie zu erschöpfenden Ueberschuss der (fortschaffenden) Allmacht über die (jeweilige) Naturordnung, welche letztere als endliches Quantum und endliche Entwicklungsstufe die unendlichen Möglichkeiten der ewigen Idealwelt nie schlechthin adäquat darstellt. Allein dabei müssen wir wieder daran erinnern, was schon oben über die wesentliche innere Einheit des bewahrenden und des fortschaffenden Wirkens Gottes in der bestehenden Welt bemerkt wurde; ebendasselbe gilt nun auch hier für das Verhältniss des absoluten zum geordneten Allmachtswillen; auch der absolute ist ja nicht ein ungeordneter, sondern ist gebunden an die Idealwelt als seine Norm; so gewiss nun also in der realen Welt nur dasselbe sich verwirklicht d. h. in räumlichem Aussereinander und in zeitlicher Succession zum Fürsichsein gelangt, was in der Idealwelt in der ewigen Einheit der göttlichen Zweckgedanken präexistirt, so gewiss kann der geordnete Wille, welcher zur Erscheinung kommt in der realen Weltordnung, mit dem absoluten, welcher die schon realisirten und die noch in der Idealität latenten Zwecke umfasst, auf keinem einzigen Punkte in Widerspruch gerathen. Vielmehr steht der absolute Allmachtswille, dessen Bethätigung wir empirisch in den neuen Anfängen in Natur und Geschichte wahrnehmen, zu dem

Digitized by Google

geordneten, der in der bestehenden natürlichen und sittlichen Weltordnung zur Erscheinung kommt, stets nur im Verhältniss der steigernden und ergänzenden (resp. vollendenden) Erfüllung, des höheren Zwecks zum niederen, welch' letzterer für jenen zum dienenden Mittel wird.

Wir sagten, der göttliche Wille dürfe nicht für sich, abgezogen von der Intelligenz thätig gedacht werden. Wir hätten auch sagen können: die Allmacht darf nicht ohne die Weisheit gedacht werden. Denn eben diess ist die göttliche Weisheit: die Thätigkeit seiner Intelligenz in Bezug auf seinen Willen, darin bestehend, dass sie die möglichen Willensbestimmungen auffasst, zu Zweckgedanken formirt und zur Einheit eines Zwecksystems verbindet. Dass die Weisheit es mit dem Präformiren der Ideen für den ausführenden Willen zu thun hat, ist so allgemein zugestanden, dass es hierüber gar keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Wohl aber hat man schon gesagt, für Gott könne es keine Zwecke geben, da Zwecke nur seien im Gegensatz zu Mitteln, die göttliche Thätigkeit aber bedürfe keiner Mittel, sondern sei eine rein unmittelbare. Allein diese einseitige Betrachtungsweise ist schon durch unsere Schöpfungslehre widerlegt. Allerdings kann jede gottgeschaffene Lebensform der Welt ein Selbstzweck heissen, als Abbild einer ewigen göttlichen Idee. Aber wie diese Ideen unter einander ein abgestuftes System bilden, so dass die niederen den höheren gegenüber als dienende „Mittelglieder" erscheinen, so ist auch in der werdenden Wirklichkeit jedes vorangehende Niedere, obgleich ansich Selbstzweck, doch gegenüber dem folgenden höheren dienendes Mittel*). Gotte das Handeln nach Zwecken absprechen, heisst in der That soviel als ihm die Intelligenz, die bewusste Weisheit absprechen und seinen Willen zu einem blindwirkenden machen, was wenigstens mit einem theistischen Gottes-

*) Hierin erweist sich die göttliche Weisheit als Urbild für unser Zweckbilden: Wir sollen einerseits nichts bloss als Mittel wollen, sondern Alles soll selbst ein Zweck, etwas Gutes sein; aber andererseits sollen wir bei keinem einzelnen und niedern Zwecke, als wie einem höchsten Gute, stehen bleiben, sondern diese alle unterordnen dem Einen höchsten Zweck, dem absolut Guten.

Digitized by Google

begriff sich gewiss nicht verträgt. Alle in der Welt erscheinende Zweckmässigkeit, von der niederen in der Natur bis zur höchsten in der Offenbarungsgeschichte, zeugt davon, dass der göttliche Wille nicht ein Wille der blossen Macht, sondern der nach Zweckgedanken wirkenden Macht, der weisen Allmacht oder allmächtigen Weisheit ist.

Mit diesen beiden ist aber auch das göttliche Wesen, in seiner Bethätigung auf die Welt im Allgemeinen, vollständig beschrieben. Nur besondere Seiten unserer Betrachtung sind es, welche durch „Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit" noch besonders hervorgehoben werden. Die Ewigkeit leugnet von Gott die Schranke der Zeitlichkeit d. h. nicht nur Anfang und Ende, sondern auch das successive Werden, bei welchem das Sein und das Seinsollen noch aussereinander, die Wahrheit (Vollkommenheit) des Wesens und die Wirklichkeit der Existenz noch nicht eins sind. Dass diess von Gott nicht gelten kann, liegt schon im Begriff seiner Allmacht, als der Unendlichkeit seines Willens; denn was erst werden müsste, wäre noch nicht unendlich und könnte es auch nie werden, weil es als anfangend sein Sein von anderswoher hätte, also durch ein Anderes beschränkt und bedingt wäre. Dagegen folgt aus der Ewigkeit Gottes keineswegs, dass in ihm keine Succession von mannigfaltigen Thätigkeiten stattfände, dass sein Wollen und Thun nur ein einziger einfacher und unterschiedsloser Akt wäre; diess wäre in der That weder ein wirkliches Wollen noch gar ein wirkliches, bestimmtes Thun, sondern es wäre die Ruhe eines todten Seins, einer allgemeinen Substanz und dergleichen. Diese falsche Ansicht von der göttlichen Ewigkeit widerlegt sich schon dadurch, dass wir in der göttlichen Intelligenz eine Vielheit bestimmt unterschiedener Zwecke annehmen müssen, wodurch nothwendig auch in seinen ausführenden Willen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten fällt, welche, weil sie sich innerhalb der endlichen Welt vollziehen, nothwendig auch an der zeitlichen Succession derselben Theil haben müssen. Nur das besagt die Ewigkeit Gottes, dass in allen seinen wechselnden Thätigkeiten das sich bethätigende Wesen, also der Wille der weisen Allmacht, sich selbst schlechthin gleichbleibe,

Digitized by Google

nie mit sichselbst in Widerspruch gerathe Diess folgt aber auch schon daraus, dass der Wille der Allmacht schlechthin nichts anders wollen kann als die Realisirung der in sichselbst durchaus widerspruchslosen, nach ewiger Vernunft einheitlich geordneten Idealwelt der göttlichen Weisheit. Sofern die Zeitlichkeit des göttlichen Thuns innerhalb der endlichen Welt allerdings eine Beschränkung seiner ansichseienden Wesensewigkeit ist, gilt hievon dasselbe, was von dem geordneten Allmachtswillen schon oben gesagt wurde: seine Selbstbeschränkung ist in Wahrheit eine Selbstbethätigung, also nicht Schranke seiner Unendlichkeit; so vermittelt sich auch die Ewigkeit des göttlichen Wesens mit der Zeitlichkeit seines Wirkens in der zeitlichen Welt dadurch, dass die Zeitlichkeit die von ihm selbst gewollte und gesetzte Form der Endlichkeit ist, deren Zurücknahme in die Ewigkeit des erfüllten Zwecks er bei allen seinen Geschöpfen selbst in der Hand hat, und unfehlbar auch bewerkstelligt. — Wie die Ewigkeit die Zeitschranke, so leugnet die Allgegenwart die Raumschranke von Gott; und zwar in dem doppelten Sinne, dass er nicht auf einen einzelnen Ort im Raum beschränkt, und dass er nicht durch den Raum hin ausgedehnt, räumlich getheilt sei in der Weise des Körperlichen. Nicht aber sagt dieser Begriff, dass die göttliche Thätigkeit mit der räumlichen Getheiltheit der Welt nichts zu schaffen habe; vielmehr hat sein Thun, indem es der Welt innewirkt, nothwendig auch an dieser ihrer räumlichen Form Theil, es ist ein anderes am einen Ort, als am andern. Nur das besagt die Allgegenwart, dass Gott an jedem Ort seines räumlich getheilten Thuns ganz bei sichselbst, ganz er selber sei, als allmächtig-weiser Geist. Eben desswegen, weil sein dem Räumlichen innewirkender Allmachtswille nie getrennt ist von der Weisheit seiner Intelligenz, desswegen bildet die Allgegenwart dieses Allmachtswillens, der Raum und Räumliches gesetzt hat, stets auch die Ueberwindung der räumlichen Getheiltheit mittelst der centralisirenden Zweckbeziehung des Entlegensten auf einander. Allgegenwart und Ewigkeit sind hiernach keine bloss „ruhende Eigenschaften" Gottes, sondern sie stellen die weise Allmacht Gottes nach der Seite hin dar, wornach dieselbe für das räumliche und zeitliche Aussereinander des

Digitized by Google

Endlichen die energische Einheit, das centralisirende und harmonisirende Band bildet. — Die Allwissenheit ist schon enthalten in der Allgegenwart der göttlichen Intelligenz, sofern sie besagt, dass Gott alles räumlich Entlegene zugleich durchschaue; schwierig ist nur ihr Verhältniss zur Ewigkeit. Die hier in Betracht kommende Frage, ob das göttliche Wissen auch Theil habe an der Succession der Zeitmomente, hat sich uns durch unsere Bestimmung der Ewigkeit schon bejaht; eine reelle Beziehung Gottes auf die räumlich-zeitliche Welt setzt nothwendig auch Theilnahme an der zeitlichen Succession derselben voraus, die dann selbstverständlich auf Thun und Wissen, Allmacht und Intelligenz Gottes sich zumal erstreckt. Nur das folgt aus der Ewigkeit seiner Intelligenz, die sichselbst nie in der Einzelheit des Zeitlichen verlieren kann, dass sich der jedesmal gewusste Weltzustand auf die ewig bezweckte Weltidee in jedem Augenblick so bezieht, an ihr als der feststehenden Norm so sich misst, dass der erstere nie Gotte „über den Kopf wachsen", seiner leitenden Weisheit sich entziehen kann; es behält vielmehr die allmächtige Weisheit den Gang der Welt in jedem Augenblick dadurch vollkommen in der Hand, dass sie den ewigen Zweckgedanken in seiner Anwendung auf den jeweiligen Weltzustand stets modificirt, d. h. nicht, ihn ändert, sondern in das feststehende allgemeine Schema desselben die jeweils nöthige besondere Ausfüllung (z. B. durch die Wahl der Mittel) einträgt*). Eben diess ist der Grundgedanke im Begriff der Allwissenheit; auch sie darf nicht, sowenig als Ewigkeit und Allgegenwart, als blosse ruhende Eigenschaft gefasst werden, sondern sie ist in ihrer wesentlichen Einheit mit der allmächtigen Weisheit aufzufassen und bezeichnet diese nach ihrer in die Zeitform eingegangenen Lebendigkeit, wornach sie in unerschöpflicher Erfindsamkeit die ewigen Weltzwecke in Angemessenheit an das jedesmal

*) Man vergl. dazu Dorner, in dem Aufsatz der Jahrb. f. d. Th. 1858: „über die Unveränderlichkeit Gottes": „Gott durchlebt das ideell in seinem Rathschluss ewig Präsente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt dabei in sie seine Thaten, wie umgekehrt ihre Thaten als Momente in seinem Rathschluss verwoben werden."

Digitized by Google

Dasciende zu modificiren und so durch das Spiel der endlichen freien Ursachen hindurch zum unfehlbaren Endziel zu führen weiss. Aus diesem Verhältniss der Allwissenheit zur Weisheit dürfte sich auch die vielbesprochene Frage nach dem Vorauswissen des Zukünftigen erledigen. Bezeichnet nehmlich die Allwissenheit die Lebendigkeit der göttlichen Weisheit in jedem Augenblicke der zeitlichen Gegenwart, so fällt das Zukünftige gar nicht in ihren Bereich*), sondern das Zukünftige gehört nur in den Bereich der zweckbildenden (nicht der wissenden) Intelligenz; die Weisheit weiss, was sein wird, insofern und insoweit, als sie, was sein soll, selbst bestimmt und (als göttliche, allmächtige, Weisheit) auch sicher durchführt; aber dieses Seinsollende ist ja gar nicht identisch mit allem, was je wirklich wird, sondern es ist nur der unabänderliche Grundriss dessen, was Gott selbst thun will und wird; was aus der Selbständigkeit der Kreatur hervorgehe, ist nicht Gegenstand der vorausdenkenden, zweckbildenden Intelligenz, sondern des Wissens in der jeweiligen zeitlichen Gegenwart; dass aber diess zeitlich Gewusste das ewig Gewollte nicht aufheben kann, dafür sorgt eben die in rastloser Lebendigkeit den Zeitverlauf stets überwachende und leitende allmächtige Weisheit.

Hiemit haben wir die metaphysischen Eigenschaften Gottes entwickelt; die Betrachtung der ethischen kann ihre Stelle erst weiter unten finden.

---

*) Diess stimmt im Wesentlichen überein mit der Lösung, die Rothe gibt, a. a. O. I, p. 215, und H. Weisse, a. a O. I, p. 607 f.

Digitized by Google

2. Abschnitt.

Der Mensch.

Da die psychologische Betrachtung des religiösen Menschen den Gegenstand des ersten Theils gebildet hat, so kann hier, in der Metaphysik der Religionsphilosophie, nur zweierlei in Betracht kommen: Die beiden, der empirischen Betrachtung transscendenten, Endpunkte a parte ante und a parte post, — oder Anfang und Endziel der Menschheit. Die Endlichkeits- und die Unendlichkeitsnatur des Menschen zerlegen und vertheilen sich gewissermassen auf diese beiden Endpunkte in der Art, dass letztere in der Höhe seiner unendlichen Bestimmung, erstere dagegen in der Niedrigkeit seines natürlichen Ursprungs und seines anfänglichen Zustandes sich geltend macht. Der Widerspruch, welcher zwischen dem natürlichen Anfang und der göttlichen Bestimmung des Menschen zu liegen scheint, ist demnach kein anderer als die Zweiseitigkeit des menschlichen Wesens überhaupt: endliches Geschöpf und doch zur Unendlichkeit bestimmt zu sein; eine Zweiseitigkeit, die denn allerdings in der zeitlichen Erscheinung als der grosse Gegensatz zwischen Anfang und Endziel sich darstellt, die aber ihre ewige Versöhnung hat in dem göttlichen Schöpferwillen, welcher die Verwirklichung der Idee seines höchsten Geschöpfes mit dem Niedersten beginnen lässt, damit dieses Höchste, auf welches es hier abgesehen ist, von Innen heraus durch die eigene Selbstthat des Menschen hindurch, unter der erziehenden Leitung und Offenbarung Gottes, wachse und so des Menschen wahrhaftes Eigenthum werde.

---

9. Kapitel.

Der Anfang der Menschheit.

Auf keinem andern Punkte ist wohl der Streit zwischen Theologie und Naturwissenschaft so heftig entbrannt, wie auf diesem. Sieht man die beiderseitigen Positionen oberflächlich an, so scheint eine Vermittlung und Verständigung geradezu

Digitized by Google

eine Unmöglichkeit zu sein; und es scheint an dem zu sein, was Schleiermacher in banger Ahnung sich zu seiner Zeit schon vorbereiten sah, dass „der Knoten der Weltgeschichte so auseinandergehe, dass die Religion mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben hinfort gehe". Hier, wenn irgendwo, hat die Religionsphilosophie ihre dankbare Aufgabe als Vermittlerin und Friedensstifterin zu erfüllen; sie hat zu zeigen, dass beide Theile, wofern sie nur jede sichselbst recht verstehen und ihre Schranke nicht überschreiten, sehr wohl auch mit einander sich verständigen können. Was will eigentlich die Theologie und was darf sie mit Recht als unantastbare Wahrheit fordern? Sie leugnet, dass der Mensch ein Produkt des Zufalls d. h. der Unvernunft sei; sei es nun, dass er einer durch glücklichen Zufall begünstigten Veredlung des Affen sein Dasein verdanken soll oder dass durch glückliches Sichzusammenfinden unorganischer Grundstoffe unter andern organischen Keimen auch zufällig der seinige gewachsen sein soll. Sie behauptet dagegen, dass er sein Dasein dem intelligenten Schöpferwillen Gottes verdanke, weil das endliche Vernunftwesen nicht in der Unvernunft des Zufalls, sondern nur in der ewigen Urvernunft Gottes seinen zureichenden Grund haben könne. Und darin wird die Theologie ewig Recht behalten, welches auch noch die Resultate der vergleichenden Zoologie und der Geologie sein und werden mögen. Hierin sind auch die Besonnenen und Denkenden unter den Naturforschern mit uns durchaus einverstanden. Der Physiker Carl Snell*) erklärt es für eine Rohheit, zu meinen, dass die Menschen aus sich vervollkommnenden und veredelnden Bestien hervorgegangen seien; „wer kann — sagt er — vernünftigerweise daran denken, dass die jetzt lebenden Geschöpfe, deren Organisation einerseits vollkommen zweckmässig ist für ihre kleine Aussenwelt und andererseits mit dem Umfang ihrer Triebe und Instinkte völlig sich deckt, jemals zu etwas anderem sich entwickeln werden oder früher unter ähnlichen Umständen sich entwickelt haben, da eine Entwicklung doch überall nur möglich ist, wo ein Inneres die gegebenen äussern

*) In der geistreichen Schrift: „Die Schöpfung des Menschen" p. 45.

Digitized by Google

Zustände überragt?" Auch die bei den Darwinisten beliebte Zuhülfenahme begünstigender äusserer Umstände macht eine solche Vervollkommnung der beschränkt angelegten Gattungstypen nicht denkbarer. „Die blosse Beachtung des Einflusses äusserer Lebensbedingungen begreift für sich allein sowenig etwas von der Entwicklung der Natur im Grossen und Ganzen, als der blosse Pragmatismus in der Geschichte etwas von der Entwicklung der Völker und der Menschheit begreift, wenn er sich nicht mit einem inneren Gesetz der Metamorphose des geschichtlichen Geistes verbindet."*) Dass aber nach der andern Erklärungsweise der Materialisten der Mensch zwar eine ursprüngliche Gattung sei, die aber ihre Entstehung ebensowie die andern Organismen einem ursprünglichen glücklichen Zufall verdanke, welcher die hiefür nöthigen unorganischen Elemente zusammengeführt und richtig gemischt habe, in dieser Theorie**) kann ich nur einen grassen Aberglauben an die Macht des Zufalls erblicken, einen Aberglauben, der dem schroffsten theologischen Supranaturalismus an Rohheit und Unwissenschaftlichkeit zum mindesten nichts nachgibt***). — Gibt man nun aber der Theologie ihre Polemik gegen diese pseudowissenschaftlichen Theorien des Materialismus zu, so wird man auch die Berechtigung ihrer Thesis anerkennen müssen, wornach statt des unvernünftigen Zufalls die schöpferische Vernunft Gottes als Grund der Entstehung des Menschen angenommen werden muss. Aber zwischen dieser unbestreitbaren Thesis und jener herkömmlichen dogmatischen Vorstellung, wornach der Mensch durch einen einmaligen Wunderakt Gottes fix und fertig auf die Erde gestellt worden sein soll, liegt noch Vieles mitteninne und in dieser Region eben (die meistens von beiden streitenden Theilen gleichsehr übersehen und vergessen zu werden pflegt) ist die Vermittlung zwischen Theologie und Naturwissenschaft

*) a. a. O. p. 51.

**) Die auch Strauss, Dogm. § 50, zu theilen scheint; cf. bes. I, p. 685.

***) Man vergl. auch dazu Snell, a. a. O. p. 23. 71: „Jede Entstehung eines Lebendigen aus todter chemisch-physikalischer Stoffwelt ist und bleibt ein roher Supranaturalismus, welcher das Ende und der Tod jeder ächten Naturphilosophie ist." Und öfter.

Digitized by Google

in Bezug auf unsere Streitfrage zu suchen. Es dreht sich hiebei, um es gleich mit einem Wort zu sagen, Alles darum, ob die Schöpfung des Menschen durch Gott als ein kreatürlicherseits schlechthin unvermittelter, also absolut wunderbarer, aller wissenschaftlichen Erklärung spottender einmaliger Akt oder als ein durch die Kreatur selbst vermitteltes und daher zeitlich successives und in seinen einzelnen Momenten wissenschaftlich zu verfolgendes Geschehen zu betrachten sei. Und in diesem Dilemma müssen wir uns zum voraus, schon aus metaphysischen Gründen, für das zweite entscheiden; wir haben ja schon im vorigen Kapitel gezeigt, dass das göttliche Schaffen, als Hervorbringen eines Andern gegen Gott, durchaus nur als ein successives, heute noch nicht schlechthin abgeschlossenes betrachtet werden dürfe, wobei jedes Werden einer höhern Lebensform ebensosehr als begründet in dem schöpferischen Willen der innewirkenden Allmacht, als zugleich vermittelt durch die Selbstthat der Kreatur zu denken sei. Diesen Satz, der uns schon ansich fest steht, dürfen wir nur auf die Entstehung des Menschen anwenden, so folgt alles Weitere, was die Naturwissenschaft mit Recht fordern mag, ganz von selbst. Es wird dann die Entstehung des Menschen, statt als einmaliger Wunderakt, als ein successiver und durch mannigfache Zwischenglieder vermittelter Prozess anzusehen sein und wir werden nicht das Mindeste dagegen einzuwenden haben, wenn die Wissenschaft sich bestrebt, diesen Prozess nachzukonstruiren und die Zwischenglieder*), durch welche das Werden des Menschen innerhalb des tellurischen Schöpfungsprozesses sich vermittelte, im einzelnen nachzuweisen. Eine derartige kreatürliche Vermittlung der Schöpfung des Menschen zu leugnen, liegt ganz und gar nicht im Interesse der sichselbst verstehenden Theologie; im Gegentheil sollte

*) Dass diese Zwischenglieder nicht in irgend einer der jetzt bestehenden Thiergattungen zu suchen seien, sondern in nicht mehr lebendig vorhandenen Mischformen bestanden haben, aus welchen theils durch Abzweigung einseitiger Bildungen die jetzigen fixirten Thiertypen, theils in einem einzelnen Gliede der Fortpflanzung, durch stetige Concentrirung des auf ein Unendliches gerichteten Trieblebens, der Mensch abstamme, ist die Ansicht Snell's, die von der Darwin'schen wesentlich zu unterscheiden ist.

Digitized by Google

diese von selbst, ohne allen Druck von Seiten der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, auf jene Theorie kommen; denn, wenn es der vermittelnden Zwischenglieder und Vorstufen nicht bedurft hätte, wozu wäre denn dann der Mensch erst ganz zuletzt und (wie die Geologie ergibt) verhältnissmässig erst so spät aufgetreten? Ein solches Zögern Gottes mit der Hervorbringung seines edelsten Geschöpfes, auf welches sein Plan von Anfang abzielte, liesse sich in der That schwer rechtfertigen, wenn es nicht eben in der Nothwendigkeit des Schöpfungsbegriffs selbst begründet wäre, dass jedes Höhere erst in's Dasein treten kann, „wenn die Zeit erfüllet ist", d. h. wenn es durch die Reihe seiner kreatürlichen Vermittlungen hindurch vollständig vorbereitet ist, wenn die Kreatur sichselbst dafür empfänglich gemacht hat, wenn sie soweit heran gereift ist, um durch ihre eigene Selbstthat zur Hervorbringung des Höheren mitzuwirken. Dass dann die Erfüllung dieser Empfänglichkeit und das Wirklichwerden des seiner Möglichkeit nach kreatürlicherseits Vorbereiteten auf einem steigernden Schöpfungsakt Gottes beruht, diess steht mit der kreatürlichen Vermittlung sowenig im Widerspruch, dass vielmehr (man vergl. die Ausführung im vorigen Kapitel) beides einander fordert. Gegen diesen Schöpfungsakt sich zu sträuben, hat nun wiederum die sichselbst verstehende Naturwissenschaft ebensowenig ein Recht als ein Interesse, denn diess ist nicht mehr ein unvermitteltes und gewaltsames Eingreifen von aussen, sondern ist die aus dem inneren Schöpfungsgrunde der Welt hervor- und durch die Selbstthat der Kreatur hindurchgehende Erfüllung des von Anfang angestrebten Zwecks des tellurischen Lebens. — Uebrigens stimmt in dieser Theorie von der Entstehung des Menschen mit den besonnenen Naturforschern (man vergl. das schon angeführte Buch von C. Snell) nicht nur die neueste theistische Philosophie überein (man vergl. namentlich Lotze, Mikrok. III, Kap. 1), sondern auch die spekulativen Theologen, wie Rothe und Weisse. Wenn Rothe in dem naturphilosophischen Passus des 1. Bandes seiner theol. Ethik den Menschen entstehen lässt als letztes Produkt der successiven Organisation der Materie, unmittelbar aus dem animalischen Organismus heraus, durch steigernde Vervollkommnung des letztern, so ist das genau dasselbe, was z. B.

Digitized by Google

Snell in seiner „Schöpfung des Menschen“ vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus behauptet; und doch ist gegen jene Rothe'sche Lehre meines Wissens nie von theologischer Seite aus ein Einspruch erhoben worden; — ein Beweis, dass die Schuld dieses Streites zum guten Theil in gegenseitigen Missverständnissen lag!

Dasselbe dürfte auch gelten bei der Frage nach der Abstammung des Menschen aus Einem Paar. Sie ist der Naturwissenschaft ganz unbedenklich zu freier Forschung nach ihren eigenen Gesetzen anheimzugeben*). Derselben vorschreiben zu wollen, auf welches Resultat sie kommen müsse, das geht hier so wenig als irgend sonstwo an. Wenn die theologischen Apologeten diess letztre doch fast durchweg bei diesem Punkte thun, so verrathen sie damit für's Erste eine bedenkliche Misskennung oder Missachtung der Wahrheit überhaupt, die sich ja nicht nach Belieben machen und drehen lässt, sondern nur durch redliches Forschen gefunden werden kann, nnd dann aber auch, wenn sie unzweideutig gefunden ist, unbedingt und ausnahmslos von Allen anerkannt sein will. Für's Andere aber verrathen sie damit zugleich ein nicht minder bedenkliches Misstrauen gegen ihre eigene Sache, als ob dieselbe auf solchen Sand gebaut wäre, dass sie vor jedem naturwissenschaftlichen Ergebniss zittern und beben müsste. Die wahre Apologetik kann hier nur die

*) Man vergl. dazu besonders Weisse, Dogm. § 750 (II, p. 497). Weisse geht übrigens noch weiter als wir, indem er die Nichtabstammung von einem Paar für das Wahrscheinlichere hält und in diesem Resultat mit lebhafter Freude eine Bestätigung seines Kreationsbegriffes begrüsst, wornach der im Geiste Gottes vorgebildete Typus des Menschen über die zeugenden Kräfte der irdischen Natur gewaltet hat. „Denn welcher andern Macht als der jenes geistigen Urbilds werden wir es beizumessen haben, dass diese Kräfte genöthigt worden sind, sei es gleichzeitig oder zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Stellen des durch den vorangehenden Verlauf des Schöpfungsprozesses zur Auswirkung solchen Gebildes vorbereiteten Erdlebens, unter verhältnissmässig nur geringen Abweichungen ein und dasselbe organische Gebilde der Menschennatur in einer unbestimmten Mehrheit von Individuen hervorzubringen?“ — Die zähe Opposition der supranaturalistischen Dogmatik schreibt Weisse theils dem Interesse für die Bibelautorität, theils der spiritualistischen Anschauung von der Natur des Menschengeistes zu, wornach derselbe unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein solle.

Digitized by Google

Aufgabe haben, zu zeigen, dass das Resultat der naturwissenschaftlichen Forschung, wie es auch ausfallen möge, das wahre Interesse des religiösen Glaubens entfernt nicht berühre. Gesetzt also, die Naturwissenschaft käme zu dem Ergebniss, dass die Menschheit nicht von einem Paar abgestammt sein könne, sondern dass die jetzige Racenverschiedenheit auf ursprüngliche Artunterschiede und damit zugleich auch auf mehrfache autochthonische Anfänge der Menschheit in verschiedenen Theilen der Erde zurückzuführen sei, was wäre das im Grunde so Schlimmes für die religiöse Anschauung von der Menschheit? Man sagt, es wäre die Einheit des Menschengeschlechts und damit die daraus fliessende Pflicht der allgemeinen Bruderliebe zwischen den Menschen aufgehoben. Allein kann denn diese Einheit nur auf physischer Abstammung beruhen? nicht auch auf geistiger Verwandtschaft d. h. auf der wesentlichen Gleichartigkeit der geistigen Befähigung? Dass diese geistige Verwandtschaft zwischen allen menschlichen Racen vorhanden ist, hat Niemand im Ernst zu leugnen versucht; auch da, wo die geistige Fähigkeit auf noch so niederer Stufe der Ausbildung zurückgeblieben ist, ist sie doch immer noch vorhanden, wie sich diess ganz unzweifelhaft an der allgemeinen Sprachfähigkeit, dem spezifischen Merkmal der Menschlichkeit, zeigt. Nun lehrt aber überdiess die Geschichte, soweit sie zurückgeht, dass die Menschengeschlechter sich in den ältesten Zeiten am fremdesten und feindseligsten gegenüberstanden und dass immer und überall erst in Folge der Kulturentwicklung die Schranken fielen oder doch sich milderten. Wenn sonach die Geschichte der Menschen ein allmähliges Zusammenwachsen der zu Anfang Sichfremdgegenüberstehenden lehrt, warum sollte nicht die Einheit der Menschheit statt an den Anfang, wo sie ja doch jedenfalls nur ganz kurze Zeit gedauert hätte, eher an das Ende der Menschheitsentwicklung zu setzen sein, als das Ziel, dem sie zustrebt? Aber — so entgegnet man uns — dieses Ziel ist doch nur dann ganz sicher erreichbar, wenn ihm ein gleicher Anfang entspricht, so dass es nur die Wiederherstellung dessen ist, was als das Ursprüngliche auch das wahrhaft Natürliche ist und was nur durch die Sünde als durch eine abnorme Entwicklung unterbrochen und zerstört wurde. Soviel Schein

Digitized by Google

diese Reflexion für sich hat, so ist sie doch nicht beweisend genug. Allerdings muss, was in der Entwicklung als Endzweck das Letzte ist, auch schon in gewisser Weise das Erste, der Entwicklung vorausgehende sein; aber man unterscheide dabei wohl zwischen idealer und realer Priorität: was in der erscheinenden Wirklichkeit das Letzte ist als verwirklichter Endzweck, muss darum nicht auch in der Erscheinung das Erste sein; vielmehr spricht alle sonstige Analogie dafür, dass das in der Wirklichkeit letzte Vollkommene nur als Idee, als Zweckbegriff das vorausgesetzte Prius bildet, in der erscheinenden Wirklichkeit hingegen der Anfang zum Ende im Gegensatz steht, das zuerst Seiende das Unvollkommene ist gegenüber dem erst werdensollenden Vollkommenen, und zwar nicht etwa nur das relativ Unvollkommene, Nochnichtganzvollkommene, sondern geradezu das positiv Fehlerhafte, das Zuüberwindende. Wie also die spezifische Würde des Menschen überhaupt ihre prinzipielle Begründung in der göttlichen Schöpferidee und nicht in einem absonderlichen Hergang seiner physischen Entstehung hat, so könnte auch recht wohl in ebenderselben göttlichen Idee der Menschheit oder des Reiches Gottes die Einheit des Menschengeschlechts, die Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Arten ihren idealen, darum aber doch absolut festen Grund haben, wenn gleich in der erscheinenden Wirklichkeit die einzelnen Menschenracen von einander unabhängig an verschiedenen Orten der Erde entstanden wären. — Der Einwurf, dass hiebei die Allgemeinheit der Sünde nicht erklärt wäre, fällt für uns von selbst weg, da uns diese ohnediess nicht aus der geschichtlichen That Adams, sondern aus allgemeiner Nothwendigkeit entsprungen zu sein scheint, wie gleich unten zu zeigen ist. — Endlich das Bedenken, dass hiebei Christus nicht der ganzen Menschheit angehören würde, also auch nicht die ganze Menschheit ein Anrecht auf die Erlösung hätte, hängt mit einer dogmatischen Anschauung von der Erlösung zusammen, die wir wiederum nicht theilen können. Uns liegt der letzte, unbedingte Grund der Erlösung in Gott selber, seinem ewigen Schöpfungsrathschluss, sofern sie nichts anderes ist als die Vollendung der Schöpfung des Menschen auf geistigem Gebiet; hiernach erstreckt sich auch das Anrecht auf die Erlösung nach ewigem göttlichen Rath-

Digitized by Google

schluss soweit als die menschliche Natur sich erstreckt, ungeachtet aller zwischenliegenden Hindernisse; darin, und aber auch nur darin, dass im ewigen göttlichen Rathschluss Schöpfung und Erlösung unzertrennlich zusammengehören, liegt die Garantie, dass auch in Wirklichkeit Alles, was Mensch heisst, irgendwann und irgendwo der Erlösung theilhaftig werde. — Mit all' dem soll nun also nur soviel bewiesen werden, dass kein berechtigter Grund vorliegt, aus religiösem Interesse die Einheit der Abstammung der Menschen von einem Paare zu verlangen. Wie es sich jedoch mit dieser Abstammung in Wirklichkeit verhalte, darüber etwas zu behaupten, steht nicht der Religionsphilosophie, sondern der exakten Natur- und Geschichtswissenschaft zu; haben diese bis heute noch nicht darüber in's Reine kommen können, so werden die Theologen und Philosophen noch viel weniger ein Urtheil darüber sich anmassen dürfen, sondern werden ruhig abzuwarten haben, was die weitere exakte Forschung hierüber ergibt.

Viel wichtiger als diese ziemlich peripherischen Punkte ist für uns die Frage, wie wir uns den ursprünglichen sittlich-religiösen Zustand der Menschheit zu denken haben. Die herkömmliche dogmatische Vorstellung betrachtet denselben bekanntlich als einen Zustand hoher Vollkommenheit, sei es nun als wirklich vollendete Sittlichkeit, Gotteserkenntniss und Frömmigkeit, oder doch als Zustand reiner Unschuld, die zwar noch der Bewährung und Befestigung bedurfte durch Bestehung sittlicher Proben, die aber doch wenigstens frei war von aller positiven Fehlerhaftigkeit, also ein Zustand positiver Harmonie des Menschen mit sich und mit Gott. Da nun aber diesem vorausgesetzten „Urstande" der empirische Zustand des Menschen in Gegenwart und Vergangenheit, soweit nur die Geschichte zurückreicht, schlechthin widerspricht, so wird diese jetzige thatsächliche Unvollkommenheit erklärt aus einer bestimmten historischen That, welche dem selig-vollkommenen Urzustand einfürallemal ein Ende gemacht und den Menschen seiner ursprünglichen Vollkommenheit auf immer beraubt haben soll. Diese That findet man in der biblischen Erzählung vom Ungehorsam der ersten Eltern oder in dem κατ' ἐξοχην sogenannten „Sündenfall"; die Folgen desselben sollen dann zunächst eine sitt-

Digitized by Google

liche Verkehrung und Verderbniss der Natur der ersten Eltern selbst und weiterhin die Fortpflanzung ihrer Verderbniss auf alle ihre Nachkommen, also auf die ganze Menschheit, in Folge übernatürlicher göttlicher Strafsanktion und natürlicher Vererbung, oder die „Erbsünde“ gewesen sein. — Diese ganze in sichselbst wohl zusammenhängende Vorstellungsweise ist unhaltbar aus drei Gründen: 1) ist die ursprüngliche Vollkommenheit selbst undenkbar; 2) wäre unter Voraussetzung derselben der Fall unmöglich; 3) ist die Verderbniss des Geschlechts durch den Einen Fall seiner Voreltern unstatthaft.

Die ursprüngliche sittliche Vollkommenheit ist undenkbar desswegen, weil sittliche Vorzüge ihrem Begriff nach nicht etwas Natürliches, von Natur schon Gegebenes sein können, sondern eine freie und sonach auch nur durch Freiheit gewordene Willensbestimmtheit bezeichnen, also nur als Resultat, nicht als Anfang der sittlichen Entwicklung des endlichen Geistes gedacht werden können. Die menschliche Persönlichkeit kann nicht nur nicht als vollkommene, sondern sogar nicht einmal als wirkliche, d. h. als real verwirklichte, aktuell daseiende, von Gott ursprünglich geschaffen sein, aus dem einfachen Grunde, weil diess dem Begriff der Persönlichkeit widerspräche; sie ist eben gerade das, was nicht gesetzt werden kann, sondern nur sichselbst setzen kann*); nur die Anlage dazu ist nothwendig urprünglich (im sinnlich-seelischen Organismus) von Gott gegeben, weil sie sonst freilich nie wirklich werden könnte: aber die Verwirklichung dieser gottgesetzten Anlage kann nur geschehen durch freie Entwicklung, indem der Mensch selbstthätig die ihm von aussen kommenden Reize und Stoffe verarbeitet, sich assimilirt, mit seinem eigenen Wesen nach den Gesetzen seiner Natur in Beziehung setzt und dadurch erst, also durch die lange Vermittlung der sitt-

*) Diess ist eine Grundanschauung der neueren Philosophie, zu welcher sich Belege allerorts finden. Nur beispielsweise sei hier citirt Schaller, Psychol. I, p. 129: „die Freiheit, welche dem Menschen unmittelbar gegeben wäre, wäre sicher nur eine scheinbare; nur die Möglichkeit der Freiheit kann ihm gegeben sein. Wirklich frei ist er nur, indem er sichselbst dazu macht. Nur der Prozess der Befreiung ist die wirkliche Freiheit.“

Digitized by Google

lichen Arbeit hindurch, sich als konkretes, in sich erfülltes und bestimmtes, Ich setzt. Hiernach kann also vorneweg keine Rede davon sein, den ursprünglichen Zustand des Menschen als den der vollendeten aktuellen Sittlichkeit zu denken; er ist jedenfalls ein Zustand sittlicher Unreife und Unmündigkeit. Aber dieser unreife Zustand kann weiterhin auch nicht als reine kindliche Unschuld gefasst werden, in welcher noch keinerlei positiver Hang zum Bösen vorhanden und von welcher aus eine schlechthin normale Entwicklung zur sittlichen Vollkraft ohne den Durchgang durch die Sünde möglich gewesen wäre. Man mache sich vor Allem klar, dass eine solche reine Unschuld in der Erfahrung durchaus keine Analogie für sich hat. Die Erfahrung lehrt ja vielmehr, dass schon im Kinde, und zwar von den frühesten Aeusserungen seines Seelenlebens an, das Böse sich regt und zwar nicht etwa nur in sinnlichen Begierden, die allerdings als natürliches Verlangen nach leiblicher Befriedigung anundfürsich unschuldig sind, sondern namentlich auch in Form einer bei aller Naivetät ihrer Aeusserung doch sehr energischen und herrischen Selbstsucht, als Eigensinn, Trotz, Neid, Schadenfreude (Lust am Quälen), Rachsucht u. dgl. Die Erziehung hat nie, auch beim gutgearteten Kinde nicht, bloss die positive Aufgabe der Leitung zum Guten und der Ausbildung der natürlichen Vorzüge und Fähigkeiten, sondern auch immer ebenso wesentlich die negative Seite der Zucht, um das mit dem Guten zugleich sich entwickelnde Böse einzudämmen, in Schranken zu halten und allmählig innerlich zu überwinden. Diesen Sachverhalt haben die scharfsinnigsten Theologen seit Augustin sehr wohl erkannt, nur haben sie die Folgerungen, die sich für uns daraus ergeben, zu vermeiden gesucht, indem sie diesen Zustand der Kinder als eine schon durch den Sündenfall Adams verschuldete Abnormität bezeichneten, was ja aber die handgreiflichste petitio principii ist. Vielmehr spricht die Analogie dieser an jedem Kinde zu machenden Erfahrung für jeden Unbefangenen offenbar dafür, dass der ursprüngliche natürliche Zustand des Menschen überhaupt, folglich auch der ersten Menschen nicht ein Stand heilig reiner Unschuld ist, sondern neben den guten Anlagen auch die positive Potenz des Bösen, als selbstische Lust, in sich begreift. Steht es aber so, dann lässt sich weiter

Digitized by Google

aus der Analogie der Erfahrung schliessen, dass das von Anfang in den Menschen liegende Böse nicht nur ebensosehr wie die guten Anlagen, sondern von vorneherein sogar mit entschiedener Uebermacht über das Gute sich geltend gemacht haben wird. Denn das, was jetzt die ungehemmte Entwicklung und Aeusserung des natürlich Bösen bei den meisten Menschen hindert, ist theils die innere Macht der sittlich-religiösen Erziehung, theils die äussere Schranke, welche der bösen Neigung des Einzelnen durch die Ordnung der geselligen Verhältnisse gesetzt ist. Da nun dieses beides den ersten Menchen fehlte, so lässt sich ihr Zustand nicht wohl anders denken, als nach Analogie der ungezogenen, sittlich verwahrlosten Individuen, somit als sittliche Rohheit (wohl zu unterscheiden von „Schlechtigkeit"!). Diess also ergiebt sich als das Wahrscheinliche nach der Analogie der Erfahrung; ebendasselbe aber ergibt sich auch als das Denknothwendige aus dem richtigen Begriff der menschlichen Entwicklung. Das menschliche Geistesleben wächst aus dem Naturleben heraus, steht daher nothwendig anfangs noch unter der Bestimmtheit des Natürlichen, Nichtsittlichen; sonach kann der Wille des Menschen nicht schon von Anfang sittlicher Wille sein, sondern er ist nothwendig zu Anfang ein rein natürlicher Wille, dieser aber ist kein anderer als der selbstische, d. h. der auf das eigene Selbst, seine Erhaltung, Befriedigung und ausschliessliche, unbedingte Geltung schlechthin und rücksichtslos gerichtete Wille jedes individuellen Naturwesens. Weil nun dieses Selbst sich zunächst eben als sinnliches Dasein erscheint, so erfüllt sich der selbstische Wille mit sinnlichem Inhalt und kommt zur Erscheinung vornehmlich als sinnliche Begehrlichkeit; zugleich aber doch auch schon als Verlangen, das eigene Selbst gegenüber andern als das alleinberechtigte und als herrschende Macht geltend zu machen; so tritt neben dem sinnlich-Natürlichen von Anfang auch schon das selbstisch-Natürliche, das eigentlich Böse auf. Beides ist nun zwar freilich vor dem Erwachen des eigentlichen (klaren) sittlichen Bewusstseins (wie weit die unklaren Regungen des Gewissens im Leben des Kindes zurückreichen, lässt sich wohl kaum bestimmen) noch durchaus naiv; darum ist es aber gleichwohl wirkliches Böse; denn das Böse ist eine objektive Beschaffenheit, die sehr wohl da sein kann, auch wenn das Bewusstsein davon noch fehlt. Daher

Digitized by Google

kommt es nun aber, dass beim Erwachen des sittlichen Bewusstseins der Mensch sich immer schon als böse vorfindet, immer schon das Böse in ihm eine Macht, Gewohnheit, ein Gesetz seiner Natur geworden ist, ehe er nur anfängt, es als böse zu erkennen und zu bekämpfen. Natürlich kann dann die erst erwachende und nur allmählig erstarkende sittliche Anlage von Anfang her nur erst in schwachen Reaktionsversuchen gegen das übermächtige, schon erstarkte Böse sich geltend machen; der Kampf beider ist von Anfang her ein durchaus ungleicher und daher nach der Seite des Guten hin meist unglücklicher. Und doch fehlt jetzt das Bewusstsein nicht mehr, dass diess nicht so sein sollte, dass seiner Idee nach der sittliche Wille vielmehr das Beherrschende und der Naturtrieb das Unterworfene sein sollte. Daher erhebt sich jetzt das peinliche Bewusstsein, der eigenen Idee nicht zu entsprechen, d. h. das Bewusstsein der Schuld. Dieses gesellt sich jetzt als peinlicher Stachel zu dem vorher unbefangen und harmlos geübten Bösen; das Böse wird jetzt erst für das Bewusstsein das, was es ansich ist, ein Widerspruch mit der ewigen Idee des Menschen; „die Sünde lebt auf, da das Gesetz kommt", während sie vorher todt war, d. h. zwar dawar, aber noch nicht als bewusste, ohne den Stachel des erkannten Widerspruchs. Ebendaraus entsteht nun für das Bewusstsein der Schein, als ob der frühere Zustand ein besserer, glückseliger gewesen wäre im Vergleich mit dem jetzigen, als ob all' das Böse und Uebel der Gegenwart in vergangenen Zeiten nicht dagewesen, sondern erst mit der wachsenden Erkenntniss in die Welt gekommen sei. Das Wahre an dieser so allgemeinen Illusion ist nur diess, dass alles sittliche und natürliche Uebel, obgleich es von jeher da war, nicht von jeher so empfunden wurde, weil sein Stachel noch nicht (oder doch weniger entschieden) vorhanden war, das Schuldbewusstsein. Aus dieser psychologischen Thatsache erklären sich sehr einfach alle die Sagen der verschiedensten Völker von einem in der Vergangenheit liegenden Paradieseszustand, einem goldenen Zeitalter und dergleichen. Insofern genügt es noch nicht ganz, wenn Hegel in dieser Vorstellung nur den sinnbildlichen Ausdruck dafür sieht, was der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach sei; diess ist allerdings das

Digitized by Google

Zugrundeliegende dabei, aber es verbindet sich damit doch wohl auch eine gewisse Einnerung an einen wirklichen früheren Zustand, nehmlich an den, wo die Disharmonie des Menschen mit seiner Idee insofern für ihn noch nicht wirklich war, als er sie noch nicht als solche erkannte und fühlte, als das Schuldbewusstsein noch schwieg. In diesem Sinn allein zeigt uns die Erfahrung ein Kindesalter der Unschuld; in diesem allein kann man also auch den Urstand der Menschheit für einen Zustand kindlicher Unschuld halten; nur aber darf man vernünftigerweise hiemit nicht den Gedanken verbinden, als ob ein solcher Zustand des noch nicht erwachten Schuldbewusstseins in Wahrheit besser, vernunftgemässer und idealer wäre, als der spätere; offenbar steht vielmehr der, welcher das Böse will und thut, ohne es als böse zu erkennen, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, sittlich noch tiefer als derjenige, für welchen sich mit dem Thun des Bösen die Unlust des Schuldgefühls verknüpft; das Letztere ist ja die nothwendige Voraussetzung für die faktische Ueberwindung des Bösen, das als Böses nicht überwunden, nicht einmal bekämpft werden kann, wenn es nicht als solches erkannt und als peinlicher Widerspruch (als Uebel) gefühlt worden ist. Das Gesetz ist der Zuchtmeister auf die Erlösung hin; das gilt vom Gewissensgesetz, wie vom Gesetz Mosis. — Wir werden also Hegel ganz Recht geben müssen, wenn er sagt*), das, was das Ansich des Menschen, seine wesentliche Bestimmung bilde, sei keineswegs auch sein wirklicher erster Zustand gewesen, weder in Bezug auf das Wissen noch auf den Willen. Denn das Wissen der Wahrheit, die Erkenntniss Gottes ist, wie er treffend ausführt, nichts unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt; der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und diess ist derjenige, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen und Vorstellen. Ebenso ist der erste Zustand des Willens nicht Zustand der Unschuld, sondern vielmehr der sittlichen Rohheit, der Begierde und Wildheit; gut ist der Wille ja nur, sofern er das Rechte will und dieses ist das Allgemeingültige; der unmittelbare Wille hingegen bleibt in der Einzelheit und Endlichkeit stehen; um gut zu werden,

*) s. Religionsphil. I, p. 266 ff.

Digitized by Google

muss er sich also erst von seinen endlichen Zwecken, von seiner Natürlichkeit reinigen. Diese Reinigung aber ist die Erziehung und Arbeit der Vermittlung, die also nichts Unmittelbares sein kann. — Diese Gedanken Hegel's sind so sehr zum unverlierbaren Axiom der ganzen neueren Philosophie geworden, dass es überflüssig wäre, weitere Belege dafür anzuführen.

Ist hiernach die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschengeschlechts schon anundfürsich undenkbar, so wird sie diess auch noch für's Zweite dadurch, dass unter ihrer Voraussetzung das Wirklichwerden des Bösen oder der Sündenfall unmöglich gewesen wäre. Aus einem rein guten Willen könnte das Böse in Ewigkeit nie hervorgehen, weil er, um sich für das Böse zu entscheiden, schon vorher aufgehört haben müsste, ein guter zu sein. Daher ist man auch immer genöthigt, um den Sündenfall irgend erklärlich zu machen, ihm irgendwelche böse Regungen und Neigungen, sei es Stolz oder Unglauben oder Lüsternheit oder dergleichen schon als Motive vorauszusetzen, also vor dem Wirklichwerden des Bösen durch freie That schon ein Böses als innere Lust vorhanden sein zu lassen. Damit ist die Behauptung einer erst zeitlichen Entstehung des Bösen wieder zurückgenommen und stillschweigend zugegeben, dass das Böse, ehe es in die Erscheinung heraustritt und um in die Erscheinung heraustreten zu können, immer schon an sich, keimartig im Innern da sein muss. Auch die Ausflucht, dass das Böse ja nicht zuerst im Menschen selbst aufgetaucht, sondern durch äussere Versuchung an ihn herangebracht worden sei, hilft nichts. Abgesehen davon, dass wir ja doch die biblische Erzählung von der Schlange nicht für eigentliche Geschichte halten können, sondern für eine bildliche Darstellung eines inneren Vorgangs, abgesehen davon wird durch Einschieben eines äussern Versuchers irgendwelcher Art das Räthel der Entstehung des Bösen nur weiter zurückgeschoben. Denn war der Teufel der Versucher, so muss doch in diesem schon vorher das Böse entstanden sein und die Frage, wie es in einem rein gut geschaffenen Wesen entstehen konnte, wiederholt sich in dieser transscendenten Region mit verdoppelter Schwierigkeit; hier vollends, bei der reinen Geistigkeit

Digitized by Google

und beim unbeschränkten Vollgenuss der Seligkeit wird der Umschlag in's Böse zum Unding. Aber, um auch noch davon abzusehen, so hilft erst diese äussere Versuchung für die Erklärung des Bösen im reinen Willen eines vollkommen geschaffenen Menschen gar nichts. Denn eine Versuchung, die nicht auch im Innern des Versuchten irgendwelche Anknüpfung fände an einer schon vorhandenen, wenn auch noch so versteckten bösen Lust und Neigung, auf welche sie erregend und reizend einwirken könnte, eine solche Versuchung, die vielmehr dem Versuchten rein nur äusserlich bliebe, das wäre in Wahrheit gar keine Versuchung und würde nie zur bösen That führen. „Ein Jeder, sagt Jakobus, wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird.“ Alle und jede äusseren Reize werden einzig und allein dadurch versuchlich, dass sie einen entsprechenden inneren Reiz, eine bisher vielleicht latente innere Lust erwecken und aufregen; wo dieser entsprechende innere Reiz schlechthin fehlt, da hört jede äussere Versuchung auf, reizend und versuchlich zu sein — eine Thatsache, die Jeder bei der geringsten Aufmerksamkeit auf sich und Andere bestätigt finden wird. Sonach bleibt es unwidersprechlich dabei, dass überall, wo ernstliche Versuchbarkeit möglich ist, schon vorher das Böse ansich, keimartig im Innern vorhanden sein muss, als der Zündstoff gleichsam, ohne den der einschlagende Funke gar nicht wirksam werden könnte. (Diese Zusammengehörigkeit von Beidem hat z. B. Schleiermacher sehr wohl erkannt und hat desswegen im Interesse der absoluten Sündlosigkeit Christi auch jede wahre Versuchbarkeit von demselben geleugnet; seine Nachfolger, die das Eine wollen und das Andere nicht, haben schwerlich diese psychologischen Verhältnisse sich ganz klar gemacht!)

Endlich fragt es sich noch, ob denn durch den Sündenfall, seine Möglichkeit und Wirklichkeit auch angenommen, die allgemeine Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts erklärlich und diese letztre als „Erbsünde“ im Sinn der herkömmlichen Vorstellungsweise begreiflich würde. Sonst entstehen doch habituelle sittliche Richtungen nur aus wiederholten Handlungen, aus einer ganzen Reihe sittlicher Selbstbestimmungen, nie aber aus einer einzigen allein und vollends

Digitized by Google

nicht aus einer allerersten, bei welcher das Bewusstsein davon, um was es sich eigentlich handle, noch am kleinsten ist. Man bedenke nur, dass das Vermögen sittlicher Selbstentscheidung für's Gute etwas ist, das erst durch Uebung erlernt werden muss; Solchen aber, die erst lernen sollen, pflegt man zur Uebung ihrer Selbstthätigkeit nicht gleich die höchsten und folgenreichsten Aufgaben anzuweisen; es wäre also mit der pädagogischen Weisheit Gottes schwerlich zu reimen, dass er an die allererste That sittlicher Selbstentscheidung der ersten Menschen schon gleich das Wohl und Wehe einer ganzen Welt geknüpft haben sollte; ebensowenig wäre es ferner zu reimen mit seiner Liebe, dass er den unglücklichen Ausfall dieser ersten, zur Uebung aufgegebenen Selbstentscheidung sofort durch völligen Verlust ihrer sittlichen Freiheit und durch eine Verderbniss ihrer ganzen geistigen und leiblichen Natur bestraft hätte. Ist aber schon diess undenkbar, dass der Sündenfall für die Protoplasten selber von solch furchtbaren Folgen gewesen, so noch viel mehr das Weitere, worin die Pointe der ganzen Vorstellungsweise liegt, dass diese schlimmen Folgen der ganzen Menschheit durch Vererbung sich mitgetheilt hätten. Man weist zwar darauf hin, dass doch erfahrungsmässig Charakterzüge, namentlich auch böse Neigungen, Leidenschaften und Laster durch ganze Generationen einer Familie sich forterben. Allein es ist da doch nicht unmittelbar eine wirkliche sittliche Willensbeschaffenheit, die sich durch Zeugung fortpflanzen würde; denn sittliche Beschaffenheiten sind immer auch nur auf sittlichem d. h. freiem Wege entstanden; sondern, was sich fortpflanzt, können nur physische Prädispositionen zu gewissen sittlichen Beschaffenheiten sein, Prädispositionen, die immer auf einer Besonderheit der physischen Natur, z. B. auf einer Einseitigkeit des Temperaments beruhen und ebendesswegen auch nur zu einer einzelnen besondern Neigung prädisponiren, nimmermehr aber das Ganze der sittlichen Anlage afficiren; überdiess sind solche Prädispositionen durchaus nicht necessitirend, führen keineswegs mit unabänderlicher Nothwendigkeit den entsprechenden Charakterfehler herbei, sondern sie lassen sowohl der freien Willensbestimmung, als auch dem Einfluss äusserer Umstände, Erziehung, Lebenslage u. dgl. freien

Digitized by Google

Spielraum. Dagegen hier soll die ganze sittliche Anlage aller Nachgeborenen von Grund aus verderbt, ihre Willensrichtung zu einer schlechthin gottfeindlichen geworden sein. Diese Folge wagt auch die Dogmatik nicht mittelst der natürlichen Vererbung allein zu erklären; sie nimmt dazu die übernatürliche und willkührliche göttliche Strafsanktion zu Hülfe. Damit wird nun freilich die Schwierigkeit erst recht gross, es sollen hiernach die Nachgeborenen die Folgen einer fremden Schuld, Kraft eines Strafgerichts des gerechten Gottes, zu büssen haben. Von jeher hat hiegegen das sittliche Bewusstsein sich gesträubt; gestraftwerden kann man ja nur, das liegt im Begriff der Strafe, um eigener Schuld willen und nicht um fremder; es wäre also vielmehr ein Akt göttlicher Ungerechtigkeit, wenn er das Vergehen eines Einzelnen, des Stammvaters, an den unschuldigen Nachkommen dadurch strafen würde, dass er Jeden derselben mit einer depravirten und zum Guten unfähigen Naturbeschaffenheit geboren werden liesse und dann überdiess noch um dieser durch fremde Schuld ihm anhaftenden Sündhaftigkeit willen ihn verdammen d. h. wie einen selbst schuldig gewordenen behandeln würde (wie dies ausdrücklich die Meinung der kirchlichen Dogmatik ist, wenn sie z. B. lehrt, dass die ungetauft sterbenden Kinder ohne eigene Verschuldung schon allein um der von Adam an ihnen anhaftenden Erbsünde willen verdammt werden). Wenn manche Kirchenlehrer (darunter schon der Autor dieser ganzen Lehrweise, Augustin) diese dem sittlichen Bewusstsein so gründlich widerstrebende Härte dadurch zu mildern suchten, dass sie behaupteten, die menschliche Gattung habe wirklich insgesammt mit Adam mitgesündigt, sofern sie in ihm als dem Stammvater schon keimartig (virtuell) einbegriffen war: so ist diess, wörtlich genommen, gewiss eine höchst wunderliche Vorstellung; das Persönlichste, die Schuld, soll den einzelnen Personen anhängen wegen eines Vorgangs, bei welchem sie am allerwenigsten als Personen betheiligt waren, sondern eben nur als Potenzen! Indess streift die dogmatische Vorstellung in dieser ihrer wunderlichsten Form gerade am nächsten an einen wissenschaftlich-wahren Gedanken an; daran nehmlich, dass wir im Sündenfall nicht eine That des ersten Menschen, sondern ein Schicksal des Menschen überhaupt, ein wesent-

Digitized by Google

liches Moment in der Natur der menschlichen Gattung zu erkennen haben. „Mutato nomine de te fabula narratur! d. h.: wir alle machen es nicht einmal bloss, sondern täglich auf's Neue ebenso wie Adam", das bezeichnet Kant als den Vernunftinhalt jener Lehre vom Sündenfall und der daraus herrührenden Erbsünde. Und treffend bemerkt darüber Hegel: Dass der erste Mensch diesen Sündenfall begangen habe, ist nur wieder die sinnliche Weise der Vorstellung. Dem Gedanken nach will „der erste Mensch" heissen: Der Mensch als Mensch, nicht ein einzelner von Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch dem Begriffe nach. Sofern nun aber doch einmal der allgemeine Mensch vorgestellt wird als ein Einzelner, ist er als von Andern unterschiedener gesetzt und so ist nun zu erklären, wie das, was doch zunächst nur dieser Eine gethan hat, doch an Alle gekommen ist. Da bietet sich nun die Vorstellung der Erbschaft dar: durch sie wird die Mangelhaftigkeit der Vorstellung, wo der allgemeine Mensch als einzelner Erster dargestellt ist, wieder korrigirt. Es zeigt sich hier, als an einem besonders eklatanten Beispiel, die Art der dogmatischen Vorstellung: das im Gedanken Zusammengehörige wird gesondert und vereinzelt und über dieser Vereinzelung unwahr; zugleich aber wird dann eine Einseitigkeit nachträglich integrirt durch eine andere; so hier die Einseitigkeit, dass das allgemein Menschliche als das Thun eines Einzelnen genommen wird, durch die andere, dass die Schuld des Einzelnen wiederum zur Schuld Aller werden soll mittelst Erbschaft.

Hiernach müssen wir also darauf verzichten, in der Weise der kirchlichen Vorstellung die thatsächliche allgemeine Sündhaftigkeit aus einem historischen Fall Adams zu erklären. Worin sonst werden wir dann aber ihren Erklärungsgrund finden? Das Nächstliegende scheint es zu sein, statt auf einen einzigen ersten Sündenfall zurückzugehen, vielmehr die Sündhaftigkeit eines Jeden auf dessen eigenen Fall zurückzuführen; dadurch erst scheint die volle Selbstverantwortung eines Jeden für seine Sünde gewahrt zu sein, wenn dieselbe auch ganz das Werk seiner eigenen Freiheit ist. Nach dieser Theorie von der Entstehung des Bösen — man nennt sie die indeterministische — wird jeder Mensch immer wieder

Digitized by Google

mit derselben unschuldigen d. h. von bösem Inhalt jeder Art schlechthin reinen Natur geboren, wie sie dem Adam anerschaffen gewesen sein soll; es kommt ihm von Geburt aus weder Gutes noch Böses als positive Eigenschaft zu, sondern zu Beidem trägt er nur die leere Möglichkeit in sich, nehmlich in seiner Wahlfreiheit. Ebenso bleibt auch nach jeder geschehenen Entscheidung für das Eine oder für das Andere diese Wahlfreiheit immer dieselbe, geht nie verloren, noch wird sie vermindert durch ihren Gebrauch, der Mensch hat also auf jedem Punkt seines sittlichen Lebens immer gleich weit zum Guten wie zum Bösen; er ansich, seinem Wesen nach, das eben nur Wahlfreiheit ist, steht immer Beidem gleich nahe und gleich ferne. Es ist klar, dass hiernach eine konstante Richtung, eine wesentliche, zur Natur gewordene Beschaffenheit, ein habitueller Zustand des Willens nicht zu Stande kommen, dass weder auf Seite des Guten noch des Bösen von sittlicher Gesinnung und sittlichem Charakter die Rede sein kann; beides, gut und böse, kann hier nur von den einzelnen Thaten prädicirt werden, deren jede somit ganz nur für sich allein in Betracht kommt, ohne ursächlichen Zusammenhang mit früheren oder späteren; der Wille ist durchaus atomistisch in einzelne Akte zersplittert, nicht ist er eine substanzielle Kraft, aus deren konstanter Bestimmtheit konstante Wirkungen hervorgiengen. Diess widerspricht nun aber jeder richtigen Psychologie, welche das Geistesleben des Menschen nicht als Reihe diskreter Atome, sondern als ein kontinuirlich sich entwickelndes auffasst, innerhalb dessen jedes Frühere im Folgenden irgendwie aufbewahrt, jedes Folgende im Früheren irgendwie prädisponirt ist. Es widerspricht ferner jeder gesunden Moral, welche gerade nicht bloss die einzelnen Thaten als solche beurtheilen darf, sondern welche vielmehr die That jedesmal beurtheilt mit Rücksicht auf die ihr zu Grunde liegende Willensbeschaffenheit, welche also in der einzelnen That nur einen Ausdruck der ganzen Gesinnung erblickt. Vollends aber werden durch diese indeterministische Theorie die Grundlehren der christlichen Moral alterirt; denn von einer Neubildung der sittlichen Natur, einer „Wiedergeburt“ kann ja da vorneweg keine Rede sein, wo überhaupt das Sittliche

Digitized by Google

nicht als Natur, als Zustand, als Wesensbestimmtheit, sondern nur als Akt gedacht wird. Jedoch nicht einmal eine Beeinflussung des Willens durch Lehre und Vorbild ist konsequenterweise hier anzunehmen, obwohl diess von den meisten alten und neuen Vertretern dieser Theorie (Pelagianer und Rationalisten) festgehalten werden will. Denn schon die moralische Beeinflussung des Willens durch Erziehung, Lehre, Vorbild u. dgl. setzt voraus, dass der Wille eine konstante Richtung, also eine Bestimmtheit in sich aufnehmen könne, dass er somit nicht in der blossen Indifferenz und Bestimmungsfähigkeit der Wahlfreiheit bestehe. Folgerichtig bliebe also bei dieser Theorie überhaupt keine Ethik (keine Lehre von dem Sittlichen, als einem in sich gegliederten Ganzen) übrig, sondern bloss eine Kasuistik*) (eine Lehre von den einzelnen Handlungen). Ueberdiess ist nun aber auch diese indeterministische Theorie nicht im Stande, diejenige Thatsache, um welche es sich uns hier speciell handelt, zu erklären, die unleugbare Thatsache nehmlich, dass das Böse eine über alle Einzelnen verbreitete und im Innersten eines Jeden wurzelnde Eigenschaft der menschlichen Natur ist. Das Erstere für sich allein, die Allgemeinheit des Bösen unter den Menschen, liesse sich zwar allenfalls noch so erklären, dass bei der gleichen Möglichkeit der Willensentscheidungen für das Böse wie für das Gute nach arithmetischer Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erwarten sei, dass auch die ersteren in keinem Einzelnen ganz ausbleiben. Aber unerklärbar bleibt dabei die Thatsache, das schon in den Kindern vom frühesten Alter an, wo von sittlichem Bewusstsein und freier Willensentscheidung noch keine Rede ist, gleichwohl die unverkennbarsten Aeusserungen eines natürlich Bösen zu Tage treten (cf. oben); unerklärbar die Thatsache, dass der Heranwachsende, wenn er allmählig zum sittlichen Bewusstsein und damit zur wirklichen Macht der Selbstbestimmung gelangt, das Böse immer schon als eine intensive Grösse, als eine bestimmte Macht in sich vorfindet, die ebendaher nicht in

*) In der Moral der Jesuiten tritt dieser wesentliche innere Zusammenhang des pelagianischen Indeterminismus mit der kasuistischen Form der Sittenlehre deutlich zu Tage.

Digitized by Google

seinen eigenen freien Willensentscheidungen (die er bisdahin noch nicht übte) ihren Entstehungsgrund haben kann, sondern die jenseits derselben begründet sein muss. — Diese Thatsache, dass das Böse vor jeder Bethätigung des aktuell freien Willens innerhalb unseres menschlichen Zeitlebens immer schon als Zustand und Beschaffenheit des Willens präexistirt, hat auf die prädeterministische Theorie von der Entstehung des Bösen geführt, welche schon im Alterthum ihre Vertreter hatte an Plato und Origenes, in neuer Zeit an Kant, Schelling und zuletzt an dem Dogmatiker Julius Müller. Diese Theorie sucht das Dasein des Bösen vor der diesseitigen Freiheitsentwicklung mit seiner Entstehung aus dem freien Willen dadurch zu vereinbaren, dass sie die verursachende Freiheitsthat in's Jenseits, in eine dem Zeitleben vorangegangene Präexistenz des Menschen verlegt. So sagt z. B. J. Müller*): „Soll der sittliche Zustand, in welchem wir den Menschen empirisch antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen — laut dem Zeugniss des Gewissens, welches die Sünde uns zurechnet, und laut dem Zeugniss der Religion, dass Gott nicht Urheber, sondern Feind der Sünde sei —: so muss die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiet des Ausserzeitlichen haben, da innerhalb der zeitlichen Entwicklung des Menschen ein reiner Anfang durch Selbstbestimmung unmöglich ist.“ So gewiss letztrer Satz richtig ist, so gewiss ist und bleibt doch die daraus gezogene Folgerung unrichtig, weil in sichselbst unmöglich. Es wird hier ein ausserzeitlicher Urstand aller persönlichen Wesen in der Region des Intelligiblen statuirt, wo sie als geistige Monaden ihr Leben nur darin hatten, „sich auf Gott und Gott auf sich zu beziehen“; in diesem transscendenten Urstand hat jede einzelne Seele „durch eine intelligible Urentscheidung der transscendentalen Freiheit, die als rein zeitloses Thun zu denken ist“, ihr irdisches Loos bestimmt. Jeder also, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet ist (und alle Menschen sind es), hat den Grund davon in seiner intelligiblen freien Entscheidung zu suchen, durch welche er in seinem ausserzeitlichen Urstande

*) in dem Buch von der Sünde II, p. 96.

Digitized by Google

„seinen Willen abgewandt hat vom göttlichen Lichte zu der in sich versunkenen Selbstheit". Mit vollem Recht hat dagegen Rothe*) bemerkt, dass bei dieser „intelligiblen und transscendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande" jedes Vorstellen nicht nur sondern auch Denken aufhöre. Schon ein solcher unzeitlicher Präexistenzzustand eines wirklichen (fürsichseienden) Geschöpfs ist eine direkte contradictio in adjecto; denn ein Geschöpf wird eben nur dadurch wirkliches, fürsichseiendes und spontan sich bethätigendes Wesen, dass es in die Form des zeitlichen Werdens, die Grundform alles Endlichen, eintritt; vorher präexistirt es nur als göttlicher Gedanke, der weder eine freie Willensentscheidung noch überhaupt irgend etwas thun kann, weil er gar nichts Wirkliches für sich ist. Was dann noch insbesondere diese Selbstbestimmungsthat selber betrifft, so kehrt hiebei die schon den zeitlich-adamitischen Sündenfall drückende Frage mit vergrössertem Gewicht zurück: wie psychologisch möglich sein soll, dass das rein gut geschaffene Geschöpf von seinem Schöpfer sich abwandte? Kann diess schon beim sinnlich-geistigen Menschen der Erde nicht begriffen werden, weil die äussern sinnlichen Reize in seinem rein guten Willen keinen Anknüpfungspunkt gefunden hätten, so noch viel weniger von jenen rein geistigen Monaden der intelligiblen Welt, bei welchen alle und jede Reize von Seiten der sinnlichen Natur oder des Weltlebens fehlten, und deren ganzes Leben nur in der Beziehung auf Gott bestanden haben soll. — Und so wird man denn Rothe beistimmen müssen, wenn er sagt, dieser Versuch Müller's sei der faktische Beweis dafür, dass es für das besonnene, nüchterne Denken eben unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit des Bösen auszuweichen. Damit kommen wir also auf das zurück, was bereits oben als die einzig mögliche Ansicht von der Entstehung des Bösen dargestellt wurde: Da es unleugbar ist, dass das erwachende sittliche Bewusstsein eines Jeden das Böse immer schon als einen Thatbestand in sichselbst vorfindet, und da dieser, wie gezeigt, sich weder erklären lässt aus der freien Willensent-

*) Ethik, § 496.

Digitized by Google

scheidung eines Jeden in seiner irdischen Existenz (indeterministisch), noch aus einer solchen Urthat in der Präexistenz (prädeterministisch), noch aus einem historischen Sündenfall Adams: so folgt, dass das Böse sich überhaupt nicht aus einer That der Freiheit erklären lässt, sondern dass umgekehrt die aktuelle Freiheit sich erst aus dem ursprünglich vorhandenen Bösen herausarbeiten und eben in diesem Kampf wider dasselbe sich aktualisiren muss *).

In diesem Ergebniss, das nach unserer Ueberzeugung für ein streng wissenschaftliches Denken unvermeidlich ist, sehen noch immer Viele einen für Glauben und Sittlichkeit höchst gefährlichen Satz. Ihre Einwürfe lassen sich zusammenfassen in dem metaphysischen Satz: Gott würde auf diese Weise zum Urheber der Sünde; und in dem ethisch-psychologischen: es würde so die Verdammungswürdigkeit der Sünde aufgehoben und damit das thatsächliche Schuldbewusstsein zur unbegreiflichen Illusion gemacht. Besehen wir uns diese Einwürfe näher! In Betreff des letztern bemerkt Rothe gewiss mit Recht, dass es Täuschung ist, zu meinen, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Wenn es auch in seinem ersten Anfang als unvermeidlich keine wirkliche subjektive Schuld mit sich führt, so ist es darum doch objektiv nicht weniger böse, d. h. es ist eine schlechthin nichtsein sollende, verkehrte, der Idee des Menschen unwürdige, kurz eine schlechthin zu überwindende Seinsweise. Auf dieser inneren Qualität des Bösen beruht unter allen Umständen, gleichviel, wie dasselbe im Subjekte entstanden sei, der Abscheu vor demselben und die Unlust des sittlichen Bewusstseins, das sich in dieser Disharmonie begriffen sieht. Wer gegen das Böse gleichgültig wäre, sofern es nur nicht durch ihn selber verschuldet wäre, der würde es noch nicht recht erkennen und hassen; denn der rechte Hass gegen das

*) Man vergl. dazu Weisse, Dogm. II, p. 423: „Der freie Wille ist zwar das Subjekt, aber nicht eigentlich die Ursache der Sünde nach ihrem ersten Ursprung. Denn auch in der persönlichen Kreatur fällt der erste Ursprung der Sünde in die Genesis des Willens vielmehr, als dass sie durch einen ihr in der Existenz vorangehenden Willen bewirkt oder verursacht würde."

Digitized by Google

Böse hasst es eben ansich, weil es ein Widerspruch gegen Gott und des Menschen eigene Idee ist. Aber auch die sittliche Selbstverurtheilung, das Schuldbewusstsein geht, genau besehen, in Wirklichkeit gar nicht darauf, dass überhaupt Sünde in uns ist und von Anfang in uns war, sondern darauf, dass sie in uns bleibt, dass sie nicht überwunden, sondern durch unser eigenes Zuthun immer neu verursacht wird, während an und für sich der Widerstand gegen das Böse vom Augenblick der Erkenntniss desselben an auch möglich und somit gefordert ist. Insofern bleibt also sowohl der Hass gegen die Sünde als ein objektiv Böses und Verwerfliches, wie auch das Schuldbewusstsein wegen derselben in seiner vollen Wahrheit trotzdem, dass sie von Anfang her nicht vermeidlich war. Nothwendig ist sonach das Böse durchaus nicht an und für sich, sondern nur als Durchgangsstadium im Werden des kreatürlich Guten; es ist das, was im Anfang nicht nichtsein kann, wenn eine Freiheit der kreatürlichen Persönlichkeiten sein soll, resp. aus der Gebundenheit der Natur heraus sich selbst soll bilden können; aber das, was im Anfang unvermeidlich ist, soll darum doch keineswegs im Fortgang bleiben, sondern soll als das Zuüberwindende im sittlichen Prozess mehr und mehr verschwinden. — Hieraus ergiebt sich auch schon das wahre Verhältniss Gottes zum Bösen. Sagt man, Gott sei nach dieser Theorie Urheber des Bösen, so ist hieran nur soviel wahr, dass er es nicht in jeder Beziehung nichtgewollt hat. Diess gibt ja aber auch die Dogmatik unbedenklich zu mit ihrer Theorie von der göttlichen Zulassung, welches ja doch auch eine Art göttlichen Wollens ausdrückt. Nur bei vollkommenem Dualismus könnte das Böse von jedwedem göttlichem Wollen ausgeschlossen bleiben, aber eben auch nur auf Kosten der Absolutheit Gottes, welchem ja dann ein ebenbürtiges feindseliges Prinzip gegenüberträte. Durchaus falsch dagegen wäre es nach dieser Theorie, zu sagen, Gott habe das Böse ebenso gewollt wie das Gute und es sei also für ihn und somit auch für uns, wenn wir uns in die göttliche Betrachtungsweise hineinversetzen, der Unterschied zwischen gut und böse aufgehoben. Wenn die Hegel'sche Lehre von dem Ursprung des Bösen zum Theil allerdings so gewendet wurde,

Digitized by Google

so wollen wir es dahingestellt sein lassen, ob diess auch nur in Hegel's Sinn das Richtige war; jedenfalls erklären wir aber unsere Theorie für durchaus ausser Zusammenhang mit jener Konsequenz und ausser Bereich jenes Vorwurfs stehend. Vielmehr nach unserer Theorie will Gott das Gute als das Seinsollende d. h. als dasjenige, was durch die eigene Selbstthätigkeit der geistigen Kreaturen immer mehr zum wirklichen Sein in der Welt kommen soll; das Böse umgekehrt will er als das Nichtseinsollende d. h. als das, was durch denselben Prozess innerhalb der Kreatur immer mehr zum Nichtmehrwirklichsein oder zur überwundenen Möglichkeit herabgesetzt werden soll. Fürsichselbst freilich würde Gott das Böse nie und in keiner Beziehung wollen, aber sofern er nun einmal nicht für sich bleiben, sondern Schöpfer einer selbständigen Welt und freier Geister in derselben sein will *), sofern kann er auch nicht umhin, das Böse zu dulden, d. h. es als eine unvermeidliche Seite des Weltseins in seinen Weltplan aufzunehmen. Nur in dieser negativen Weise, als zulassenden, beziehen auch wir den göttlichen Willen auf das Dasein des Bösen; denn man würde unsere ganze Schöpfungslehre gründlich missverstanden haben, wenn man meinte, Gott mache positiv den Menschen zum Bösen; vielmehr ist es die kreatürliche Spontaneität, die Gott gewähren lässt und gewähren lassen muss, wofern er nicht sein eigen Werk wieder zerstören und sich selbst widersprechen will. Diese kreatürliche Spontaneität waltet schon im Naturleben und kommt hier in Betracht als wesentliche mitwirkende Bedingung bei jeder steigernden Schöpfungsthat; ebendiese ist es nun, die sich schliesslich im höchsten Geschöpf erfasst als willensmässige Selbstheit **); es ist also das ursprüngliche Böse ganz

*) Vergl. Rothe, a. a. O.: „Es liegt im Begriff der Schöpfung selbst die Nothwendigkeit des Bösen als Mittels für das Werden des geschöpflichen Guten." In diesem Satze mit Rothe einverstanden, können wir übrigens seine Begründung nicht durchweg acceptiren, weil wir seine Lehre von der Schöpfung, resp. von der Materie, als Basis der Welt, nicht theilen (vergl. obige Kritik, p. 242 f.).

**) Man vergl. dazu J. H. Fichte, a. a. O. p. 555. f.: „Aus der natürlichen Unmittelbarkeit der Selbstheit, die in jedem Wesen ruht, schlägt die Selbstsucht empor." — „Je höher, relativ vollendeter auf der Stufe

Digitized by Google

nur dasselbe Fürsichseinwollen, auf welchem von Anfang des Schöpfungsprozesses jede kreatürliche Wirklichkeit beruht. Verlangt man denn nun, dass Gott diesen durchgängigen Mit-Faktor im Schöpfungsprozess jetzt, beim Menschen, auf einmal zerstöre? Kann er denn diess überhaupt thun? vorausgesetzt nehmlich, dass seine Allmacht nicht die sinnlose Macht einer blinden Willkühr (despotische Macht), sondern der Wille der ewigen (sichselbsttreubleibenden) Weisheit und Liebe ist? Dieser Allmachtswille gieng von Anfang an darauf, ein Anderes gegen Gott zu setzen, verlieh also dem Endlichen selbständiges Dasein, eigene Spontaneität d. h. das Streben und die Kraft, aus sich und durch sich zu sein und zu werden. Und diese Spontaneität, diess Selbstseinwollen wächst nothwendig, vertieft und verfestigt sich in sichselbst in demselben Grade, in welchem das Geschöpf ein höheres, reicher angelegtes, zu Grösserem bestimmtes ist. Ganz nothwendig also ist es, dass im vollkommensten Geschöpf, dem Menschen, auch diess Selbstseinwollen sich am schärfsten zuspitzt, dass es zur Selbstheit des Bösen wird; nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Vollkommenheit, weil in dieses kreatürliche Selbst die Anlage und das Vermögen gottgleichen Schaffens für die Ewigkeit gelegt, weil es zum alter ego Gottes bestimmt ist, das mit Gott in die freie Einheit der Liebe treten soll. Nur aus dem energischen Fürsichsein- und Selbstseinwollen heraus kann der kreatürliche Wille zu derjenigen Einigung mit Gott gelangen, welche in der Einheit doch auch den Unterschied festhält, zur Einheit der Liebe,

---

der Weltwesen, mithin je gottähnlicher das Geschöpf ist, desto mehr wird es diese Macht der Selbständigkeit an sich tragen und in desto umfangreicherer Fülle sie bethätigen," und p. 536: „Die Liebe des Geschöpfs zum Schöpfer ist nur möglich, wenn sie die bewusste Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist; nur im freien Bewusstsein der Eigenheit entspringt auch die ebenso freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr." — So besonders auch H. Weisse, Dogm. § 709 und folg. (II, 391 ff.), wo die Erbsünde deducirt wird als die Kulmination der von Anfang im kosmogonischen Prozess wirksamen kreatürlichen Spontaneität, wesshalb auch schon vor dem Menschen ein „natürlich Böses" angenommen wird, als Grund der physischen Uebel.

Digitized by Google

wo das Ich in der Hingebung sichselbst nicht verliert, sondern als unterschiedenes erhält und vollendet; dagegen eine Einheit, die den Gegensatz nicht voraussetzen würde, auch nicht wahre ethische Einheit, sondern physische Einheit wäre, die Einheit des modus mit der Substanz. Gerade also die christliche Religion, als Religion der wahren ethischen Einigung von Gott und Mensch oder der „Versöhnung", muss den Gegensatz als die unvermeidliche Voraussetzung, als Durchgangspunkt oder Basis für die Offenbarung der Liebe ansehen. Diess thut auch das Neue Testament auf's allerbestimmteste, sofern es die Erlösung von der Sünde als einen schon vor Grundlegung der Welt gefassten Rathschluss Gottes bezeichnet, somit keineswegs (wie die lutherische Dogmatik diess thut) als eine nachträgliche göttliche Veranstaltung, die erst durch den historischen Sündenfall veranlasst worden wäre; war aber die Erlösung von der Sünde ewig von Gott gewollt, so war es eo ipso auch die Sünde, von welcher die Erlösung erlösen sollte. Das ist ein so einfacher und bündiger Schluss, dass man ihm mit allen dogmatischen Fündlein nicht wird entrinnen können. Diese ächt christliche Anschauung hat sich indess auch den tiefsinnigsten Theologen trotz aller entgegenstehenden Verstandes-Reflexionen immer wieder aufgedrängt; man denke an das Wort Augustin's: „o selige Schuld Adams, durch die wir einen solchen Erlöser bekommen sollten!" Ueberhaupt hat der Supralapsarismus immer in der Kirche Anhänger gehabt; und bedenkt man, dass zu diesen auch die Häupter der Reformationszeit gehören, ein Luther nicht weniger als ein Zwingli und Calvin, so haben (sollte man meinen) protestantische Theologen kein Recht, unsere Ansicht von der Entstehung der Sünde so schlimm, als pantheistisch, atheistisch und weissnichtwas alles, zu verketzern, wie diess h. z. T. Mode geworden ist. Man würde wohl etwas anders darüber urtheilen lernen, wenn man sich gewöhnen würde, statt mit isolirender Reflexion am Einzelnen hängen zu bleiben, vielmehr die zusammengehörigen Momente in der Einheit Eines Gedankens zusammenzuschauen. Aber freilich ist eben diess Isoliren des Zusammengehörigen der Dogmatik so sehr von Haus aus eigen, dass sie schwer davon lassen kann. Daher wird nun hier zuerst die Schöpfung für

Digitized by Google

sich als abgemachtes und in sich selbst (aktuell) vollkommenes Werk Gottes betrachtet; dann kommt die Sünde nach, die nun bloss als Verderbung des von Gott vollkommen Geschaffenen verstanden werden kann; und endlich wird dann der hiedurch angerichtete Schaden reparirt durch eine nagelneue göttliche Veranstaltung, die Erlösung. Dabei beachtet man nicht, wie tief man hiemit das Christenthum erniedrigt, indem man es (im direkten Widerspruch mit dem Neuen Testament, vergleiche oben!) zu einem Lückenbüsser macht, welcher nur durch den zufälligen Sündenfall Adams nöthig geworden ist, ansich aber durchaus unnöthig und der menschlichen Natur an und für sich in keiner Weise nothwendig und wesentlich angehörend ist. Diess ist auch der eigentliche Grund alles falschen Supranaturalismus, aller Willkührlichkeit und Irrationalität in der Dogmatik; denn eine göttliche Veranstaltung, die durch Willkühr menschlicherseits (Sündenfall) veranlasst, durch Willkühr göttlicherseits (denn so wird die göttliche Gnade gegenüber der Sünderwelt aufgefasst) in's Werk gesetzt ist, muss natürlich auch im Einzelnen durch und durch voll Willkührlichkeiten sein. Von einer wirklichen durchdringenden Erkenntniss, welche überall die Willkühr ausschliesst und auf die Denknothwendigkeit, die innere Vernünftigkeit ihres Gegenstandes gerichtet ist, kann hiebei keine Rede sein. Diese Irrationalität hört auf, wenn das wissenschaftliche Denken die Sprödigkeit der einzelnen Momente gegen einander aufhebt und sie in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit betrachtet; da ist dann die Schöpfung nicht mehr das mit dem einmaligen Akt Fertige; die Sünde nicht mehr ein den Weltplan unversehens durchkreuzender und das Meisterwerk Gottes verpfuschender Zwischenfall und die Erlösung nicht mehr die nachhinkende Reparatur, die im besten Fall nur ein Flickwerk zu Stande bringt; sondern die Schöpfung ist ein fortgehender Prozess, der beim Menschen ausgeht von der Sünde, als der nothwendigen Voraussetzung, und zur Vollendung kommt in der Erlösung, als dem uranfänglich vorgesetzten Endziel. Die Sünde kommt auf diese Art gar nicht für sich isolirt in Betracht, sondern stets in ihrer Beziehung auf die Erlösung, als ge-

Digitized by Google

ordnet auf dieselbe hin und für sie*). Die Frage, ob eine (anfangs) unvollkommene Schöpfung des vollkommenen Schöpfers würdig sei, erledigt sich hiedurch von selbst dahin: Gott will nicht das Unvollkommene für sich, sondern er will das schlechthin Vollkommene; aber er will diess so, dass die Vollkommenheit dem Geschöpf als sein Eigenthum zukomme, dass es dieselbe somit aus sich heraus allmählig gewinne; und darum darf Gott und kann Gott mit der vollendeten Verwirklichung des Vollkommenen nicht beginnen. Dass die Werke Gottes gut sind, behält auch so seine volle Wahrheit, denn ihr Gutsein besteht eben darin, dass sie zum Gutwerden die reelle Anlage haben und diese Anlage mit der Zeit durch die eigene Selbstthat unter Gottes Leitung unfehlbar verwirklichen; ein solches am Ende resultirendes Gutsein der Kreatur ist dann von ganz anderer Art, viel wahrer, solider, als es am Anfang auch nach der dogmatischen Vorstellung wäre, wo ja doch der gute Urstand nach kürzester Dauer in sein Gegentheil umschlug.

Aus dem Verhältniss Gottes zum Bösen ergeben sich als weitere Eigenschaften Gottes seine Heiligkeit und Gerechtigkeit. Nach unserm oben aufgestellten Kanon, dass jede reale Eigenschaft Gottes eine Art seiner Ursächlichkeit bezeichnen müsse, haben wir auch in diesen beiden ethischen Eigenschaften eine wirksame Bethätigung Gottes gegenüber dem sündigen Menschen zu suchen. Diese seine wirksame Ursächlichkeit kann sich nun natürlich nicht auf das Dasein der Sünde selbst beziehen; wir haben vielmehr schon gesehen, dass diess seinen Grund in der kreatürlichen Spontaneität hat und zu Gott nur als das Zugelassene sich verhält. Aber wir haben zugleich gesehen, dass das Dasein der Sünde gar nicht für sich betrachtet werden darf, sondern immer in seiner teleologischen Beziehung zur Erlösung, als das Aufzuhebende. Hieraus wird sogleich klar, welches allein die positive Ursächlichkeit Gottes gegenüber der Sünde sein kann: er kann

*) Diess ist bekanntlich die Lehre Schleiermacher's, wie sie übrigens schon längst in der Dogmatik der reformirten Supralapsarier vorgebildet war und wie sie schon dem Apostel Paulus vorschwebt in seiner Lehre vom ἄνθρωπος χοϊκος und ἄνθρ. πνευματικος 1. Cor. 15, 45—49.

Digitized by Google

nur wirksam sein zu ihrer Aufhebung. Nun ist die Aufhebung der Sünde als der gottwidrigen Selbstheit oder Gottentfremdung zugleich Versöhnung mit Gott oder Herstellung der Liebesgemeinschaft mit ihm. Der Grund zu dieser kann aber nur in Gottes Liebe liegen. Wenn wir nun die Heiligkeit als die auf die Aufhebung der Sünde gerichtete Ursächlichkeit Gottes fassen, so scheint es, sie falle mit der Liebe in Gott zusammen. Und in der That bildet die Heiligkeit nur eine Seite an der göttlichen Liebe, ist also dem Wesen nach mit derselben identisch; beide bilden durchaus nicht in der Weise 2 verschiedene Eigenschaften, dass sie, einander beschränkend, neben einander stünden, etwa auch wohl in Widerspruch mit einander gerathen könnten — eine Ansicht, wie sie freilich in der Dogmatik sehr häufig angetroffen wird und aus welcher die verhängnissvollsten Irrthümer schon erwuchsen. Gleichwohl ist natürlich Heiligkeit mit Liebe nicht homonym; es fragt sich also, welche besondere Seite derjenigen göttlichen Wirksamkeit, die wir im Allgemeinen auf seine Liebe zurückführen können, durch die Eigenschaft der Heiligkeit hervorgehoben ist. Die Wirkung dieser Ursächlichkeit ist, wie gesagt, die Aufhebung der Sünde. Aber die Sünde als eigene Willensbestimmtheit des Menschen, kann nicht bloss an demselben aufgehoben werden durch einfache göttliche Machtwirkung, sondern sie muss für den Menschen und durch ihn aufgehoben werden, er muss selbst, mit seiner bewussten Freiheit dabei betheiligt sein. Zu dem Ende muss die Sünde ihm selber als ein Aufzuhebendes zum Bewusstsein kommen; er muss sie als Disharmonie in sich selbst, als Hemmung seines eigenen wahren Lebens fühlen, als Widerspruch mit seiner eigenen Idee und Bestimmung erkennen. Diese Idee seines eigenen Wesens nun, in deren Lichte die Sünde als der aufzuhebende Widerspruch erscheint, kommt ihm zum Bewusstsein als das Gesetz des Guten im Gewissen. Die Regsamkeit des Gewissens also, als des inneren Gesetzes, durch welches die Sünde als das Aufzuhebende zum Bewusstsein gebracht (gerichtet) wird, diess ist das erste Moment in der Aufhebung des Bösen und eben hierauf beziehen wir die göttliche Heiligkeit; und wir bezeichnen sie also (mit Schleiermacher) als diejenige göttliche Ursächlichkeit, durch welche

Digitized by Google

unzertrennlich von der Sünde das Gesetz im Menschen geordnet ist*), und zwar ausdrücklich als Mittel auf die Erlösung hin; denn nicht Selbstzweck ist das richtende Gesetz, sowenig als die Sünde, die es richtet, sondern nur dienendes Mittel, negative Vorbereitung zur positiven Aufhebung der Sünde, nur „Zuchtmeister auf Christum" (wie Paulus sagt, zunächst zwar vom mosaischen Gesetz, aber ganz das gleiche gilt vom Gesetz überhaupt, also auch vom Gewissensgesetz). Dass die Heiligkeit die Eigenschaft Gottes als des sittlichen Gesetzgebers bezeichne, ist von jeher anerkannt worden; nur befand man sich bei der gewöhnlichen Auffassung des Gesetzes in Verlegenheit darüber, wie denn dieselbe Eigenschaft auch wieder auf die göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung und Versöhnung der Menschen bezogen werden könne, wie diess doch in der Schrift alten und neuen Testaments oft geschieht. Für uns existirt diese Schwierigkeit nicht, da wir das Gesetz sowenig, als die Sünde, in seiner Isolirung für sich betrachten, sondern als ein (und zwar das erste, negative oder vorbereitende) Moment in dem auf die positive Aufhebung der Sünde gerichteten Prozess der göttlichen Erlösungswirksamkeit; mit andern Worten: da wir die Heiligkeit nur betrachten als ein Moment an der Liebe Gottes. — Allerdings hat nun doch das Gesetz auch noch eine andere Bedeutung: es soll nicht bloss die Sünde zum Bewusstsein bringen, um das Erlösungsbedürfniss zu wecken, sondern es soll auch dieselbe zügeln und beschränken. Diess bildet jedoch keinen Gegensatz zum vorigen; denn die Beschränkung der Sünde ist ja doch auch eine, wenngleich nur partielle und äusserliche, Aufhebung derselben; nach dieser Seite können wir also das Gesetz als eine für die vollkommene Aufhebung der Sünde in der Erlösung nicht sowohl vorbe-

*) Das Urbildliche dieser Eigenschaft kann natürlich nicht darin liegen, dass auch für Gott ein Gesetz geordnet wäre, sondern er ist sich selbst das Gesetz; oder das, was bei uns Gesetz, relativ unwirkliches Ideal ist, das ist bei ihm nur das ewig wirkliche Sein und Leben selbst. Aber eben hierin liegt ja auch für uns das Urbild und Ziel der Heiligung: dass wir das Gesetz nicht mehr ausser uns haben (als Soll), sondern so ganz in unsern eigenen Willen aufgenommen haben, dass er sich selbst das Gesetz des Guten sei, dass Sollen und Sein untrennbar zusammenfallen.

Digitized by Google

reitende, als vorbildliche*) Ordnung betrachten. Sofern wir nun auch auf diese beschränkende, zusammenhaltende Funktion des Gesetzes die göttliche Heiligkeit als die begründende Ursache davon beziehen, so können wir hier dieselbe Zweiseitigkeit wiederfinden, die uns oben schon bei dem der Welt innewirkenden (allgemeineren) Allmachtswillen sich nahe legte: eine bewahrende, zusammenhaltende und eine fortführende, steigernde Seite; die Heiligkeit, sofern sie die Sünder durch das befehlende Gesetz im Zaum hält, ist die bewahrende, sofern sie aber durch das richtende Gesetz die Erlösungsbedürftigkeit weckt, die steigernde, Erlösung anbahnende Willensbethätigung Gottes innerhalb der sittlichen Welt.

Wie uns aber oben die Allmacht und Weisheit in ihrer Anwendung und Beziehung auf das in Raum und Zeit mannigfach getheilte Sein als Allgegenwart, Ewigkeit und Allwissenheit sich näher bestimmte, so wird hier die Heiligkeit in ihrer Anwendung auf die Mannigfaltigkeit der sittlichen Welt zur Gerechtigkeit. Mit Recht bezieht man auf die Gerechtigkeit nicht die sittliche Gesetzgebung, denn diese ist das Allgemeine, überall und immer sich gleichbleibende, das also an der Mannigfaltigkeit nicht Theil hat; dagegen hat es die Gerechtigkeit zu thun mit der Anwendung des Gesetzes auf die einzelnen mannigfaltigen Fälle der Wirklichkeit; sie ist also die Specifikation derselben göttlichen Ursächlichkeit, welche in der Heiligkeit nach ihrer allgemeinen und gleichbleibenden Wesenheit ausgedrückt ist**). Zu ihrer Erscheinung kommt die Gerechtigkeit Gottes in dem Wechsel der sittlichen Unlust- und Lustgefühle, der empfundenen

*) Die äussere Beschränkung der Sünde ist für ihre innere Aufhebung nicht direkt vorbereitend, kann also nur als ein Provisorium betrachtet werden, welches die innere Erlösung auf eine noch äusserliche Weise vorbildet. Ganz in diesem Sinn heisst das (mosaische) Gesetz ein „Schatten des Zukünftigen" Col. 2, 17, was mit der andern Bestimmung: „Zuchtmeister auf Christum" Gal. 3, 24, als die ergänzende andere Seite zusammenzunehmen ist.

**) Dem Sinn nach wesentlich das Gleiche ist die Bestimmung Al. Schweizers: Die Gerechtigkeit beziehe sich auf den Verlauf, die Heiligkeit auf die Begründung der sittlichen Welt.

Digitized by Google

Lebenshemmungen und -Förderungen in unserem sittlich-religiösen Leben, kurz in der Lebendigkeit der sittlichen Weltordnung. Die blosse (religionslose) Moral bezieht diese Erscheinungen nur auf die dem Einzelnen einwohnende Idee seiner Gattung, auf die sittliche Natur der Menschheit, bleibt aber damit auf halbem Wege stehen, indem sie eine allgemeine formale Bestimmtheit ohne bestimmenden Grund in einem substanziellen Wesen, ein Gesetz ohne Gesetzgeber annimmt. Die Religion leugnet jenes Einwohnen des Gesetzes im Menschen durchaus nicht, begründet aber diese Thatsache, die als grundlose Erscheinung unbegreiflich wäre, durch die Ursächlichkeit Gottes als des Heiligen und Gerechten; sie erkennt in der Regsamkeit des Gewissens, in dem Unlustgefühl der inneren Zerrissenheit, des Widerspruchs zwischen Selbstwillen und universalem Willen, kurz in dem Unlustgefühl der Schuld die Stimme des zürnenden Gottes und in dem Lustgefühl der inneren Harmonie, des schuldlosen Friedens die Stimme des versöhnten Gottes, in beidem aber die stets richtige (gerechte) Bethätigung des heiligen Willens, der ja kein anderer ist als der sichselbst unveränderlich treubleibende, auch im Zürnen sichselbst nicht verleugnende Wille der Liebe. Auch die „strafende Gerechtigkeit“ ist hiernach nur eine besondere Art der Bethätigung der heiligen Liebe, diejenige nehmlich, welche zum Behuf der innerlichen Aufhebung der Sünde die Unseligkeit des Schuldgefühls, das verzehrende Bewusstsein der Scheidung von Gott als dem Grund und Ziel des eigenen Selbsts im Menschen bewirkt. Dass aber dieses Unlustgefühl nicht Selbstzweck sein kann, folgt aus dem Axiom, dass alle göttliche Thätigkeit gegenüber der Sünderwelt nur auf die Aufhebung der Sünde geht, auf Erlösung und Versöhnung der Sünder, auf Verwirklichung des Liebeswillens in der Herstellung einer beiderseits freien Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Trefflich hat schon der grosse Kirchenvater Origenes gesagt, das göttliche Zürnen sei nur ein „Sichverstellen seiner Liebe“; nicht als ob es nicht Ernst damit wäre — welch' furchtbarer Ernst es um sein Zürnen ist, fühlt Jeder in der erdrückenden Unseligkeit des Schuldgefühls —; vielmehr in dem Sinn, dass die göttliche Liebe, die doch ihrem Wesen nach auf vollkom-

Digitized by Google

mene Beseligung des Geschöpfes allein es abgesehen haben kann, gleichwohl bei ihrer zeitlichen Wirksamkeit zur Verwirklichung ihres Endzwecks sich gewissermassen den Zwang anthun muss, gegen ihre eigenste Natur zeitweise unselig zu machen, um so die vollkommene Seligkeit der Kreatur durch deren eigene Freiheit hindurch zu verwirklichen. Insofern könnte man geradezu sagen, eben in ihrem Zürnen und Strafen vollbringe die göttliche Liebe das Höchste; eben dieses ihr Sichverstellen und Sichzwanganthun sei das grösste Opfer, das die selbstlose Liebe sich auferlegt; sagt man doch auch von liebenden Eltern, dass die Züchtigung der Kinder das Schwerste sei, das sie sichselbst auferlegen — eben aus Liebe! Aber wie bei dieser Liebesbethätigung das Wehethun nicht Selbstzweck und letzter Zweck ist, sondern Mittel, um die Kinder zu erziehen zum gut- und damit glücklichwerden: so und nicht anders verhält es sich auch mit dem göttlichen Strafen: es ist ein nur temporäres Zuchtmittel, das die ewige Seligkeit zum Zweck und Ziel hat. Heutzutage gilt diese Anschauung bei den meisten Dogmatikern für oberflächlich, rationalistisch und dergleichen; man thut sich wieder viel zu gut auf tiefseinsollende Straftheorien, welche die Strafe d. h. die durch Gott bewirkte Unseligkeit des Sünders als Selbstzweck, als eine aus metaphysischen Gründen nothwendige Vergeltung („Sühne") deduciren. Ich gestehe, dass ich in dieser Theorie nichts anderes zu sehen vermag, als einen, wenn auch noch so sehr durch philosophische*) und mystische Phrasen verbrämten, groben Anthropomorphismus, welcher gerade eine der schlimmsten Untugenden des Menschen, die Rachsucht, in etwas sublimirter Form auf Gott überträgt. Wie kann man denn aber vom Menschen verlangen, dass er nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern vielmehr das Böse überwinden solle durch Gutes, wenn man zu gleicher Zeit von Gott behauptet, dass er seiner Natur nach Böses mit Bösem vergelten müsse in Folge von gewissen metaphysischen Gesetzen, die gleichsam als höhere Instanz noch über seinem

*) Besonders auf Hegel liebt man es sich hiefür zu berufen; aber man denkt nicht daran, dass die metaphysisch konstruirte Talionstheorie Hegel's nur die Rückseite von seinem gänzlichen Mangel an ethischer Teleologie ist.

Digitized by Google

ethischen Willen schweben? Ein ethisches Urbild jedenfalls kann ein solcher Gott nicht mehr sein; wohl aber scheint es, als ob jene dem ethischen Liebeswillen Gottes übergeordneten metaphysischen Gesetze, aus denen die Vergeltungstheorie folgen solle, in Wahrheit das sublimirte Urbild seien von den unsittlichen Trieben, welche bei uns allerdings das dem sittlichen Willen vorausgehende Gesetz des natürlichen, des selbstischen Menschen bilden. Insofern ist es gar nicht zu viel gesagt, wenn wir in dieser Parthie des dogmatischen Gottesbegriffs noch einen Rest von unüberwundenem Paganismus erblicken. — Man könnte noch die Frage aufwerfen, warum wir die strafende Gerechtigkeit nur auf das geistige Uebel, auf die Unseligkeit des Schuldgefühls beziehen und nicht auch auf die sinnlichen*) Uebel. Allein die sinnlichen Uebel treffen erfahrungsgemäss die Guten so sehr wie die Bösen und richten sich überhaupt theils gar nicht theils wenigstens nicht in strenger Angemessenheit von Verdienst und Lohn, Glückwürdigkeit und Glückseligkeit nach den sittlichen Zuständen des Einzelnen; sie gehören also jedenfalls nicht unmittelbar der sittlichen Weltordnung an, sondern zunächst der niedern Naturordnung. Da wir nun die Gerechtigkeit Gottes als begründende Ursächlichkeit auf die sittliche Weltordnung beziehen, so hat sie es nicht direkt mit den sinnlichen Uebeln zu thun. Indirekt aber allerdings doch insofern, als die sinnlichen Uebel durch die Schranke, die sie dem selbstischen Willen setzen, besonders geeignet sind, dem Menschen den Widerspruch seines endlichen Selbsts mit dem göttlichen Willen zum Bewusstsein zu bringen, also die Unseligkeit des Schuldgefühls, des bösen Gewissens in ihm hervorzubringen. Insofern nun naturgemäss jenes sinnliche Uebel und dieses geistige sich zu einem einzigen Gefühl gehemmten Lebens verbinden, wird auch das erstre in die sittliche Weltordnung hereingezogen und erscheint als Wirkung der hier sich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit d. h. als Strafe. Auf diesen phänomenologischen Prozess hat Schleiermacher

*) Wir verstehen diess im weiteren (Schleiermacher'schen) Sinn, wornach es alles Weltliche umfasst, also sowohl natürliche als gesellige Uebel in sich begreift.

Digitized by Google

die Gerechtigkeit Gottes in ihrem Unterschied von der Heiligkeit ausschliesslich bezogen. Wir möchten ihm hierin schon desswegen nicht folgen, weil die Betrachtung des äusseren sinnlichen Uebels als göttlicher Strafe doch nicht als etwas allgemein anerkanntes hingestellt werden kann, vielmehr bei zunehmender Einsicht in den Naturzusammenhang mehr und mehr zurücktritt, wogegen die Erfahrung göttlichen Strafgerichts in der inneren Selbstverurtheilung und Unseligkeit des bösen Gewissens unzertrennlich mit unserer sittlichen Natur verknüpft ist, also eine ewige göttliche Eigenschaft zur Erscheinung bringt. — Uebrigens entspringen die natürlichen Uebel ebenso aus der Spontaneität der niederen Naturkräfte, wie die geselligen Uebel aus der Freiheit der menschlichen Individuen; wenn auch die Natur im Ganzen für die geistige Welt durch und durch zweckmässig organisirt ist, so ergeben sich doch aus dem spontanen Wirken der einzelnen Naturkräfte im Einzelnen Wirkungen, welche die Menschen als Hemmungen ihres sinnlichen Lebens empfinden. Ansich betrachtet findet diese Thatsache ihre Rechtfertigung darin, dass sie die unvermeidliche Folge der Unvollkommenheit unserer tellurischen Existenzstufe ist, ebenso unvermeidlich im Naturleben, wie die geselligen Uebel unvermeidlich sind in einer Welt sittlich noch unvollkommener freier Wesen. Auf diesen Gedanken, dass unsere irdische Daseinsweise in jeder Beziehung eine noch unvollendete Schöpfungsstufe darstellt, wird zuletzt jede metaphysische Theodicee hinauskommen*). Indess bedarf zum Glück der Fromme dieser metaphysischen Theodicee gar nicht erst; sein Verhalten zum Uebel, dem natürlichen, wie dem geselligen, besteht darin, dass er für's Erste über das Dasein desselben sich tröstet in dem Gedanken, dass es seinem wahren Leben, seinem übersinnlichen, für's Ewige bestimmten Wesen nichts anhaben könne; für's Andere aber auch das Uebel sich zu nutze macht theils als

*) Man vergl. Rothe, Ethik, I, in der Lehre von der Schöpfung, öfter. Besonders auch Weisse, phil. Dogm. § 713 (II, p. 405 ff.): „Die metaphysische Nothwendigkeit des physischen Uebels ist überall bedingt durch die Nothwendigkeit des Durchgangs aller Kreatürlichkeit durch die Materialität" d. h. sie ist „nothwendig verbunden mit der kreatürlichen Spontaneität." (§ 716.)

Digitized by Google

Zuchtmittel zur Läuterung seines inneren Menschen, theils als Uebungsfeld für die Bethätigung seiner sittlichen Thatkraft, in beiden Beziehungen das Böse überwindend durch Gutes.

---

10. Kapitel.

Das Endziel der Menschheit.

Was der Mensch nach der göttlichen Idee ist, konnten wir nicht aus seiner anfänglichen Erscheinung entnehmen, wir müssen die Verwirklichung seiner Idee am Endziel seiner Entwicklung suchen. Aber dieses Endziel selbst, wo haben wir es zu suchen? liegt es innerhalb des irdischen Daseins oder jenseits desselben? Erfüllt auch der Mensch, wie die untermenschliche Kreatur seine Bestimmung innerhalb des materiell-bedingten Lebens endgültig oder reicht sie bei ihm weiterhinaus? — Die Frage nach der Unsterblichkeit ist es, um die sich hier Alles dreht. — Ebenso wie der Glaube an das Dasein Gottes hat auch die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen immer ein wesentliches Element des religiösen Glaubens gebildet; es wird wohl keine Religion geben, in welcher nicht wenigstens Ansätze dieses Glaubens sich fänden; ja gerade die rohesten Religionsformen des Fetischismus, die kaum einen eigentlichen Gottesbegriff haben, ergehen sich sehr lebhaft in den Vorstellungen von der Geisterwelt, unter der sie die Seelen der Verstorbenen verstehen. Der Zweifel ist auch hier erst das Kind der Reflexion und erst aus den Reflexionszweifeln heraus haben sich die Reflexionsbeweise ergeben, die also ebenso, wie die Beweise für's Dasein Gottes, keineswegs den Glauben hervorbringen, sondern den durch die Reflexion angefochtenen Glauben durch deren eigene Waffen vertheidigen sollen. Der Gang ist auch hier wieder ein ähnlicher wie dort: ausgegangen wird von den Thatsachen der Erfahrung, vom Verhältniss des persönlichen Geistes zu der sinnlichen Natur, zur Welt und zu Gott, und aus diesen thatsächlichen Verhältnissen wird auf das nicht mehr unmittelbar gegebene Uebersinnliche zurückgeschlossen, als auf ein nothwendig Zudenkendes, in welchem die Lücken der thatsächlichen Wirklichkeit, ihre ungelösten Räthsel und Widersprüche die geforderte Lösung

Digitized by Google

und Ergänzung erhalten, in welchem also die denkende Erkenntniss des Wirklichen erst zur Ruhe und Befriedigung gelangt. Allerdings geht sonach in diesen Beweisen das Denken über die Betrachtung des erscheinenden Wirklichen hinaus, aber keineswegs, um sich in willkürlichen Luftsprüngen zu ergehen, sondern nur zu dem Zweck und insoweit, um die Erkenntniss des Wirklichen zu einem vollendenden Abschluss zu führen und diejenige Einheit unserer vernünftigen Weltbetrachtung herzustellen, auf welche der unbezwingliche Trieb unseres vernünftigen Denkens immer hinstrebt und ohne welche alles Einzelwissen unverstandenes Fragment, werthlosse Masse bleibt. — Zugleich gilt auch bei diesem Beweisgang wieder, wie bei dem der Gottesbeweise, dass die einzelnen Beweise nicht einander selbständig koordinirt sind, sondern einen Stufengang bilden, wo jeder vorangehende im folgenden seine Ergänzung und Vertiefung findet, sowohl in Bezug auf die Stärke der Beweiskraft, als auch in Bezug auf die Natur des bewiesenen Gegenstands; so dass dann als Resultat des Ganzen nicht nur die Gewissheit von der Unsterblichkeit, sondern auch die Einsicht in den inneren Gehalt dieses Begriffs, in die Art und Weise, wie sie vernunftgemäss gedacht werden kann, beziehungsweise muss, sich ergeben wird.

Die einfachste, auch zeitlich am frühesten ausgebildete Form des Unsterblichkeitsbeweises ist diejenige, welche auf das Verhältniss der menschlichen Seele zum Leib reflektirt und aus der Differenz beider folgert, dass die erstere das Todesloos des letztern nicht zu theilen habe. Und zwar lassen sich unter dieser Gattung („Psychologischer Beweis“) noch zwei Unterarten unterscheiden, deren eine nur auf das Wesen der Seele überhaupt im Verhältniss zum materiellen Leib reflektirt (physiologisch), die andere spezieller auf das Wesen der menschlichen d. h. geistigen Seele. Als specifischen Unterschied der Seele vom materiellen Leib betrachtete man schon im Alterthum die Einfachheit derselben und folgerte aus dieser ihre Untheilbarkeit, Unzersetzbarkeit, Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit. Hiegegen wurde für's Erste bemerkt, dass eine schlechthin einfache Einheit, mit Ausschluss aller inneren Unterschiede, schon an sich todt wäre und nur desswegen nicht erst zu sterben brauche. Doch, wenn auch die

Digitized by Google

inneren Unterschiede der Seele, als selbstgesetzte, die Einfachheit derselben nicht aufheben müssen, so erhebt sich doch gegen die Beweiskraft obigen Schlusses das zweite wesentliche Bedenken: ob aus der Einfachheit der Seele etwas für ihre Unabhängigkeit vom Leib bewiesen sei? Die Einfachheit könnte ja auch nur die Wirkung, das Produkt von der Vielheit der materiellen Kräfte des Leibes sein, sodass sie also nothwendig mit dieser ihrer Ursache zugleich untergehen müsste. Schon Plato erwähnt den Einwurf: die Seele könnte sich zum Leibe auch verhalten, wie die Harmonie zur Leier. Und so lehrt der Materialismus: die Seele ist das Resultat der Wechselwirkung der materiellen Atome oder sie besteht nur in dem Wechselverhältniss, in der Spannung der gegenseitig auf einander bezogenen und auf einander wirkenden Atome. Hiegegen ist geltend zu machen die schon mehrfach ausgeführte Unmöglichkeit der Erklärung des Organischen aus dem Mechanismus der wirkenden Kräfte; die Zufälligkeit, mit welcher diese in ihrer Aeusserlichkeit gegen einander wirken, widerspricht der offenbaren Zweckeinheit, die dem Organischen zu Grund liegt. Es bedarf also zur Erklärung des letztern eines einheitlichen, formirenden Prinzips, das nicht Resultat, sondern Ursache der organischen Funktionen ist. Daher fasst Aristoteles die Seele auf als „Entelechie des Leibes", d. h. Zweckursache, welche zugleich die bebewirkende Ursache, das wirksame prius des Leibes ist. Auch die besonnenen Vertreter der neueren Naturwissenschaft erkennen die Nothwendigkeit an, eine spezifische organische Kraft im Unterschied von den mechanischen Kräften anzunehmen. Und man hat von hier aus sogar schon versucht, den Materialismus zum Zugeständniss der Unsterblichkeit zu drängen: Wenn jede Kraft an einen Stoff oder an ein substanzielles Atom gebunden ist, so muss auch die organische Kraft, die Lebenskraft an ein solches gebunden sein und diess ist dann die Seele. Nun sind aber die Atome das Unvergängliche, das zwar in verschiedene Verbindungen eintritt, aber in sich nicht vergehen kann; sonach ist auch die Seele in sich unvergänglich. Allein dieser Beweis beweist theils zu viel — es würde aus ihm die Unsterblichkeit jeder Thierseele folgen — theils zu wenig, denn er beweist nicht die

Digitized by Google

Fortdauer eines mit sichselbst identischen Bewusstseins, sofern das Bewusstsein jedem Seelenatom eben nur aus seiner bestimmten Beziehung zu den jeweiligen Leibesatomen zukäme und also nach Auflösung dieser Verbindung selbst auch wieder aufhören, resp. durch Eingehen neuer Verbindungen ein völlig neues werden würde, womit dann eben die persönliche Fortdauer aufgehoben ist. — Hieher gehört auch der platonische Beweis, der aus dem Begriff der Seele als der Trägerin des Lebens ihre Unzerstörbarkeit folgert. Sowenig eine und dieselbe Zahl gerade und ungerade zugleich sein könne, sowenig könne die Seele, die an der Idee des Lebens Theil habe, dem Gegentheil desselben, dem Tode zugänglich sein. Man wird hiebei die petitio principii bemerken, dass die Seele als Trägerin des Lebens ansich gedacht wird, während sie es empirisch doch nur ist in ihrer Verbindung mit einem bestimmten Organismus; ob sie es auch ausserhalb dieser Verbindung sei, das ist ja erst die Frage; wird aber diese aus dem Begriff der Seele, also von jeder Seele als solcher bejaht, so folgt daraus die Unsterblichkeit jeder Thier- und Pflanzenseele! Dass es aber auch abgesehen davon, schon an und für sich, übereilt ist, mit dem Begriff der Lebenskraft ohne weiteres den der individuellen Substanz zu verbinden und dieser eine individuelle Fortdauer beizulegen, kann uns Aristoteles erinnern; die Form, so lehrt er, ist zwar das die Materie bestimmende und individualisirende Prinzip, hat aber doch ihre eigene Existenz nur in der Verbindung mit der Materie innerhalb eines bestimmten materiellen Einzelwesens; stirbt dieses, so hört auch die Form als diese bestimmte einzelne auf und existirt nur noch in der Allgemeinheit der Gattung. — Soll es sich mit der Menschenseele anders verhalten, so kann diess nur aus ihrem specifischen Wesen folgen, sofern es sich unterscheidet von dem der Thierseele. Hier kommen die beiden Beweise Plato's in Betracht, mit welchen er den Einwand zurückzuweisen sucht, dass die Seele nur die Harmonie, also das Produkt der materiellen Kräfte sei. Einmal der Beweis aus der ἀναμνησις: Beruht unser Wissen alles auf der Erinnerung an die vor der sinnlichen Wahrnehmung geschauten Ideen der übersinnlichen Welt, so hat unsere Seele eine Präexistenz gehabt vor ihrer Existenz im Leib,

Digitized by Google

ist sonach ihrer Existenz nach nicht an diesen gebunden und kann somit auch nach seiner Auflösung doch für sich fortbestehen. Der auch für uns brauchbare Gedanke dieses Beweises liegt darin, dass unser Denken nicht ein blosses Produkt der leiblichen Sinne und ihrer von der äussern Sinnenwelt empfangenen Eindrücke sei, sondern dass es ein apriorisches Element enthalte, die Kraft selbständigen Formgebens, die uns nicht von aussen zugewachsen sein kann; und hierin liegt jedenfalls eine relative Freiheit der denkenden Menschenpersönlichkeit vom sinnlichen Leben. Dem geht parallel der andere, gleichfalls schon von Plato in diesem Zusammenhang gebrauchte Beweis: die menschliche Seele, als die mit Freiheit wollende, steht über den Trieben der sinnlichen Natur, kann den einen wählen, und den andern verwerfen; ja sie kann sich in Widerspruch zum ganzen Triebleben bestimmen und von diesem völlig lossagen: wieder ein Beweis für die Selbständigkeit der menschlichen Seele gegenüber ihrem Leib. In diesem Gedanken Plato's von der Selbständigkeit der denkenden und wollenden menschlichen Persönlichkeit gegenüber dem sinnlichen Leben liegt eine bleibende Wahrheit, die wir als die feststehende Basis unseres Beweisganges zu betrachten haben. Man hat zwar diese feste Position zu erschüttern gesucht durch die aus der Erfahrung entnommene Instanz: dass auch die geistige Persönlichkeit von den Affektionen des Leibes bedingt und abhängig sei, insbesondere auch mit dem Altern des Leibes selbst auch an geistiger Kraft abnehme. So unleugbar diese Thatsache ist, so folgt daraus doch nur, dass der menschliche Geist von seinem leiblichen Organ nicht absolut unabhängig ist; und diess wäre auch ansich schon undenkbar bei einem endlichen Geist, der sich selbst erst aus seiner Naturbasis herausbilden muss. Dass er aber gleichwohl relativ wirklich selbständig sei, das folgt aus jeder einzelnen wirklichen Selbstbestimmung im Gegensatz zum sinnlichen Triebleben. Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein sind die beiden Urthatsachen unserer inneren Erfahrung, die der Materialismus in keiner Weise aus dem Mechanismus wirkender Kräfte zu erklären vermag; denn sie sind die faktische Selbstunterscheidung des persönlichen Ich von jedem bloss dinglichen Sein; in seinem Denken und Wollen setzt der Mensch sein

Digitized by Google

Gattungswesen fürsichselbst und durchsichselbst, als sein eigenstes Eigenthum, während das Thier sein Gattungswesen nur ansich hat als eine Bestimmtheit, die es nicht besitzt, sondern von der es besessen (getrieben) wird; es fehlt ihm das seiner selbst mächtige Centrum und damit die Basis der dauerhaften Individualität, welche der Mensch eben in seinem denkenden und wollenden Ich besitzt. Im Denken und Wollen liegt daher die ganze specifische Würde des Menschen nach jeder Beziehung hin schon eingeschlossen. Aber auch nur erst eingeschlossen — und darum genügt dieser psychologische Beweis noch nicht, sondern führt von selbst auf die weiteren. Im Denken und Wollen als abstrakten Eigenschaften, als bloss formellen Fähigkeiten, liegt zunächst noch gar nichts als die wesentliche Unterscheidung des geistigen Personlebens vom sinnlichen Leibesleben und damit die Möglichkeit einer selbständigen Existenz des erstern nach dem Aufhören des letztern, die Möglichkeit der Unsterblichkeit, durchaus noch nicht ihre Nothwendigkeit. Im Gegentheil hat man neuerdings sogar versucht, eben von dem abstrakten Begriff des Denkens und Wollens aus die Unsterblichkeit zu bestreiten. Feuerbach nehmlich argumentirt so: Denken und Wollen ist Erhebung zum Allgemeinen und Hingabe an das Allgegemeine, ebendamit Abstreifung der partikularen Individualität und Aufgabe des eigenen Selbst; daher findet Denken nnd Wollen seine Vollendung erst im Tode als der eigentlichen völligen Vernichtung der individuellen Existenz; erst der Tod als die faktische Negation der Besonderheit ist die Realisirung des Denkens und die Bewahrheitung der Liebe. Wir müssen darauf später beim metaphysischen Beweis noch einmal zurückkommen; für jetzt nur soviel: es setzt diese Argumentation eine durchaus einseitige, abstrakte Ansicht von Denken und Wollen voraus, als ob es nur in der Abstraktion von der Besonderheit und Subjektivität bestände und nicht vielmehr in der Einigung des Allgemeinen und Besondern, des Objekts und der eigenen Subjektivität, wobei das erstre als der eigene Inhalt des letztern gesetzt und sonach das Ich durch's Denken und Wollen nicht entleert und ertödtet, sondern vielmehr erfüllt, bereichert, vollendet wird. Diess führt nun aber über die bloss formale Natur des Per-

Digitized by Google

sonlebens als denkenden und wollenden hinaus zu materialen Bestimmungen, zunächst zum moralischen Beweis.

Am bekanntesten unter den moralischen Beweisen ist der Kant'sche, der sich aber in zwei verschiedene Formen theilt: 1) Die Anlage und Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit kann sich nur im unendlichen Progress verwirklichen, setzt also unendliche Fortdauer des Personlebens voraus. 2) Das höchste Gut, welches Ziel der sittlichen Thätigkeit ist, besteht in der Synthesis von Tugend und Glückseligkeit; da diese im Diesseits nicht eintritt, so muss ihre Verwirklichung im Jenseits postulirt werden. Letzteres ist der gewöhnliche Beweis aus der Vergeltung, welcher aus der diesseitigen Inkongruenz von Tugend und Glück auf die künftige jenseits des Grabs eintretende Ausgleichung mittelst Belohnung und Bestrafung schliesst. Dieser Beweis hauptsächlich ist viel angefochten worden; am bündigsten, aber auch schroffsten findet man die Einwürfe dagegen von Strauss zusammengefasst in seiner Glaubenslehre*). Sie kommen alle darauf hinaus, dass die Glückseligkeit der Sittlichkeit immanent sei; eine andere als solche innere Belohnung zu erwarten, sei eben selbst schon ein Zeichen der Unsittlichkeit, denn „was ist Unsittlichkeit anders als dass eben Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind?" Bekanntlich stammt diese Lehre von den Stoikern her, bei welchen übrigens die bekannte Selbstmordpraxis in allen solchen Fällen, wo der inneren Tugend der äussere Erfolg nicht entsprach, ein bedenkliches Präjudiz gegen die Wahrheit der Theorie bildete! Diese Theorie selbst erklärt sich indess bei den Stoikern sehr einfach aus der Einseitigkeit ihres moralischen Standpunktes; die Tugend war ihnen bloss das Negative: Unabhängigkeit vom Aeussern, Autarkie In dieser ist freilich die Glückseligkeit, aber auch nur in dem negativen Sinn, als Schmerzlosigkeit, schon eingeschlossen; es ist ein höchst einfacher analytischer Satz, dass der gegen alles Aeussere Gleichgültige von nichts Aeusserem leiden kann. Nur aber werden wir diess letztre sowenig eine positive Glückseligkeit nennen, als jenes eine positive Tugend. Denn was ist in Wahrheit

*) s. § 107 (II, 706—714).

Digitized by Google

Tugend? Doch nicht bloss diess Negative, Unabhängigkeit vom Aeussern, Selbstgenügsamkeit? Diess kann mit der erbärmlichsten sittlichen Hohlheit ganz wohl zusammenbestehen! Sondern Tugend ist die Aufnahme der Idee des Guten (des göttlichen Willens) in den eigenen Willen, die praktische Einigung des subjektiven mit dem absoluten Willen. Diess ist nun zwar ansich schon eine gewisse Realisirung der Idee des Guten, aber doch nur eine beschränkte, subjektive, bloss innerliche. Die Idee des Guten soll aber, als absolute, auch absolut realisirt werden, also nicht bloss im Subjekt, sondern auch in der ganzen Objektivität, in Natur und Menschheit; die Menschheit soll zu einem vom Prinzip des Guten durchdrungenen sittlichen Organismus werden und die äussere Daseinsweise soll diesem innerlichen Prinzip als Werkzeug und Darstellungsmittel dienen, nicht aber es hemmen und ihm widersprechen. Alles diess liegt in der Idee des Guten und daraus folgt schon, dass es auch im sittlichen Willen des Menschen, welcher die Idee des Guten in sich aufgenommen hat, liegen muss; er kann sich also schlechterdings nicht selbstgenügsam in sich zurückziehen mit dem stolzen und herzlosen Gedanken, dass die Welt immerhin im Argen liegen möge, wenn nur er selbst tugendhaft d. h. gegen alles Leiden von aussen, auch gegen alles Mitgefühl mit den Leiden Anderer in der spröden Ausschliesslichkeit seines eigenen leeren Ich gesichert sei. So weit vermochten selbst die Stoiker nicht in praxi Ernst zu machen mit dem Egoismus der formalen Tugend; ein Cato, der beim Unglück des Staats nicht mehr länger leben will, beweist wenigstens, dass der mitfühlende Mensch noch besser und mächtiger in ihm war, als das philosophische Ideal; gleichwohl verkündigten sie ihre Theorie von der immanenten Glückseligkeit des Tugendhaften oder von der Selbstgenügsamkeit des abstrakten Ich mit solchem Pathos, dass diese Lehre zu einem Grund- und Hauptdogma aller idealistischen Philosophie geworden ist. Im direkten Gegensatz dazu behaupten wir mit der neueren realistisch-theistischen Philosophie, dass der Mensch, gerade je lebendiger er die Idee des Guten in sich trägt, je inniger er seinen eigenen Willen zusammengeschlossen mit dem göttlichen, desto tiefer und schmerzlicher die Disharmonie der wirklichen Welt mit

Digitized by Google

der Idee des Guten fühlen wird. Ist nun Glückseligkeit nichts anderes als das Gefühl der Harmonie des eigenen Lebens mit dem Gesammtleben, der ungehemmten Vollziehung des eigenen Willens in der Objektivität des äussern Daseins (Natur und Menschenwelt), so ist klar, dass eben der tiefsten, vollkräftigsten Sittlichkeit im Diesseits am wenigsten die ungetrübte Glückseligkeit innewohnen kann, weil sie am tiefsten betroffen wird von den Disharmonien der diesseitigen Existenzstufe. Man sehe sich doch einmal statt der eitlen Tugendschwätzer die wirklichen Heroen des Guten in der Weltgeschichte an: ob nicht bei allen diesen die Grundstimmung viel mehr eine tiefelegische, als eine idyllisch-heitere war, ob sie nicht Alle viel mehr von der Bitterkeit als von der Glückseligkeit des Lebens zu erzählen wissen? — Unsere Gegner behaupten nun zwar, diess beweise noch nichts für die Berechtigung des Postulats eines besseren Jenseits, da es vielmehr die Sache des Sittlichen selbst sei, zur Lösung der immer noch bestehenden Disharmonie zwischen Innerem und Aeusserem, Subjekt und Objekt das Seinige beizutragen; eben nur, soweit er für diesen Zweck thätig d. h. sittlich sei, ebensoweit fühle er auch den Genuss der — werdenden — Weltharmonie d. h. soweit sei er auch glücklich. Allein, wenn der Gute den Genuss der werdenden Harmonie empfindet, so empfindet er doch zugleich immer auch mindestens in demselben Grad den Schmerz der noch nicht seienden Harmonie, diess liegt schon ganz einfach logisch betrachtet auf der Hand. In concreto aber stellt sich die Sache noch viel ungünstiger: die Heroem im Kampf für das Gute empfinden weitaus überwiegend den Schmerz über den Widerstand des Bösen; sie haben unter demselben um so mehr zu leiden, je energischer sie es bekämpfen. Was sie in diesem unmittelbar so wenig lohnenden Kampfe aufrecht erhält, ist immer nur der Glaube an die unbesiegbare Macht des Guten, dem sie sich in Dienst gestellt, und die Hoffnung auf seine unfehlbare endliche Realisirung. Wie steht es nun aber mit der Wahrheit dieses Glaubens und dieser Hoffnung unter Voraussetzung einer nur diesseitigen, tellurischen Entwicklung? Gelangt denn das Gute im Diesseits je wirklich zu einem vollen und endgültigen Sieg? Und wenn diess zugestandenermassen nicht der Fall ist (denn

Digitized by Google

Niemand wagt etwas aller Erfahrung so ganz Widersprechendes zu behaupten): was ist dann eigentlich ein Fortschritt werth, der, als bloss diesseitiger gedacht, vom Endziel immer gleichweit, nehmlich unendlich, entfernt bleibt? Kann das Bewusstsein eines Fortschritts, bei dem doch nie Etwas herauskommt, wirklich befriedigen und für die Bitterkeit des Kampfes mit dem hemmenden Bösen entschädigen? Ja, hat überhaupt am Ende ein Kampf, der mit dem Bewusstsein seiner Hoffnungslosigkeit begonnen und geführt würde, einen vernünftigen Sinn? Worin könnte auch nur das verpflichtende Motiv zu einer so zwecklosen Thätigkeit liegen, da doch Alles, was ein vernünftiger Mensch als Pflicht soll anerkennen können, auch einen vernünftigen Zweck haben muss? Solange unsere Gegner auf diese einfachsten und nächstliegenden Fragen keine Antwort zu geben wissen (und sie lassen auf diese bis heutigen Tags immer noch warten!): solange werden sie uns gestatten müssen, dass wir den Kampfpreis für das diesseitige Kämpfen und Streben, den wir im Diesseits nicht zu finden vermögen, vom Jenseits erwarten. Eben nur diess: die Vollendung der sittlichen Thätigkeit durch Erreichung ihres absoluten Endzwecks im Jenseits, nur diess ist der wahre Gedanke, der dem Beweis aus der Vergeltung zu Grunde liegt; denn die Erreichung des Endzwecks kann mit allem Recht als „Lohn" der sittlichen Thätigkeit betrachtet werden; wogegen das Gegenstück des Lohns, die Strafe, desswegen ausser Betracht in diesem Zusammenhang bleiben muss, weil sie ja (nach der obigen Auseinandersetzung über die Strafgerechtigkeit Gottes) nie als Endzweck betrachtet werden kann. — So gefasst ist nun aber dieser Beweis nur eine besondere Form des allgemeineren sogenannten „teleologischen Beweises", welcher von der unvollkommenen Verwirklichung der individuellen Geistesanlage und Bestimmung des Menschen im Diesseits auf Fortführung seiner Entwicklung im Jenseits schliesst. Beim Beweis aus der Vergeltung wurde die Sittlichkeit des Subjekts vorausgesetzt und nur wegen der Disharmonie zwischen ihr und der objektiven Wirklichkeit der Welt die Ausgleichung und Harmonisirung im Jenseits postulirt. Allein die Disharmonie liegt noch tiefer; sie be-

Digitized by Google

steht nicht bloss zwischen Subjekt und Objekt, sondern sie besteht auch innerhalb des Subjekts selbst immer noch als Gegensatz des Willens des Guten (Universalwillens) und des selbstischen Willens (einschliesslich seiner Erscheinung in den sinnlichen Trieben). Auch diess hat die stoische Moral verkannt, indem sie den Willen ganz leer und abstrakt, als die formale Vernünftigkeit oder Ichheit fasste und zur Naturseite des Menschen in einen solchen dualistischen Gegensatz stellte, dass die Naturtriebe auf den Vernunftwillen gar keine hemmende oder verunreinigende Wirkung sollen ausüben können (wovon die Folge ein bis zur äussersten Laxheit gehender Indifferentismus gegenüber der Sinnlichkeit war). Kant hat diesen Fehler richtig erkannt (er nennt es „moralische Schwärmerei") und im Gegensatz dazu um so entschiedener betont, dass der sittliche Wille bei seiner Verwicklung mit dem Naturwillen immer nur relativ sich verwirkliche, das Böse ihm immer noch anklebe. Er zieht daraus den Schluss, dass die sittliche Vervollkommnung in einem unendlichen Prozess fortschreiten müsse. Diese Wendung des Beweises können wir nicht acceptiren, denn ein Fortschritt in infinitum wäre soviel wie kein Fortschritt, da er dem Ziel doch nie näher kommt. Strauss bemerkt darüber nicht mit Unrecht: Wenn die Kurve als eine unendliche doch nie ausgeführt werden könnte, so ist's gleichgültig, in welchem Punkte sie abgebrochen wird, und es handelt sich dann nur um die Formel, nach der sie konstruirt ist. Strauss selbst meint also, es komme nur auf die Maxime des sittlichen Willens an, nicht auf seine wirkliche volle Realisirung; und dasselbe gelte auch von andern Seiten der menschlichen Anlage und Bestimmung, z. B. der intellektuellen: nicht darum handle es sich, dass der Mensch alles Einzelne erkenne, sondern dass er das Wesen und Prinzip der Dinge verstehe, non multa sed multum! Was letztres betrifft, so besteht jedoch bekanntlich zwischen Erkenntniss des Allgemeinen und des Einzelnen eine wechselseitige Bedingtheit; ebenso auch im Sittlichen zwischen dem guten Willen als dem Prinzip und zwischen dem sittlichen Leben als der Ausführung. Jenes Sichbegnügen mit dem Prinzip ist nichts als die einseitige Innerlichkeit des Idealismus, die

Digitized by Google

unfehlbar auf trägen Quietismus hinausführt; es tritt da an die Stelle der teleologischen Anschauung vom Leben des Menschen als einer fortschreitenden Zweckrealisirung die ästhetisch-naturalistische, die auch im Menschenleben einen blossen zwecklosen Kreislauf sieht, bei welchem nichts herauskommt und nichts herauskommen soll — eine Anschauung, wie sie am Ganges zu Hause ist, aber in der christlichen Welt nie wird Boden gewinnen können. — Soweit will nun doch auch Strauss nicht gehen; allerdings sei, gibt er zu, die Verwirklichung der menschlichen Anlagen nothwendig; aber, setzt er hinzu, nicht die des Einzelnen, sondern nur die der Gattung. Ja, die Realisirung der menschheitlichen Anlage im einzelnen Individuum sei sogar nicht einmal denkbar, weil der Einzelne eben nur eine beschränkte Erscheinung des allgemeinen Gattungswesens sei und ohne Aufhebung seiner Schranke, d. h. aber ohne Vernichtung seiner Besonderheit und Einzelexistenz nie das Allgemeine wirklich in sich aufnehmen könne. Diess letztere beruht nun jedenfalls auf Missverständniss; nicht darum kann es sich natürlich handeln, dass Jeder die ganze menschliche Gattung quantitativ in sich verwirkliche — diess würde freilich die Individualität aufheben und zuletzt alle Einzelnen einander durchaus gleichmachen, eine unendliche Einförmigkeit und Langeweile! Sondern nur qualitativ kann die Verwirklichung der Anlage gemeint sein: Jeder soll in seiner Art vollkommen werden, dann ist er eine eigenthümliche, unvergleichliche und darum auch unentbehrliche Darstellung der Gattung und hat von seinem besondern Standpunkt aus Theil am Ganzen, indem er durch die Andern ebenso ergänzt wird, wie er selber diese ergänzt. Nach Strauss'scher Anschauung hingegen ist das Individuum eben nur Gattungsexemplar und daher freilich, wie das Thier im Verhältniss zu seiner Gattung, etwas Gleichgültiges; wenn das eine vergeht, folgen ja andere gleiche! Das Unvergleichliche aber und schlechthin Werthvolle der Individualität liegt darin, dass der selbstbewusst-freie Geist sich in seiner Eigenheit erfasst und dieselbe als sein freies Eigenthum, als seine eigene Schöpfung setzt; damit ist er nicht ein blosser beschränkter modus des Unendlichen, sondern er hat das Un-

Digitized by Google

endliche in sichselbst; er ist als Glied des Weltganzen zugleich in sichselbst ein Ganzes, ein Mikrokosmus. Darum ist er aber auch unentbehrlich für das Ganze, wie aus einem organischen System kein einzelnes Glied entbehrt werden kann. Dass Strauss diesen unendlichen Werth des Individuums verkennt, diess rächt sich dadurch, dass ihm überhaupt jeder unendliche Werth abhanden kommt. Angenommen selbst, dass der Entwicklungsprozess in der menschlichen Gattung in infinitum fortgienge, für wen hätte denn eigentlich dieser Prozess unendlichen Werth?*) Für das Bewusstsein der gewöhnlichen Menschen offenbar nicht, da diese nur im beschränktesten Mass an jenem Fortschritt participiren; der Genuss des geschichtlichen Fortschritts der Gattung ist nur möglich bei einem Ueberblick in's Grosse und wie Wenigen verhältnissmässig ist ein solcher möglich! bei der weitaus grössten Mehrzahl überwiegt im unmittelbaren Lebensgefühl das Bewusstsein des jederzeit neuen Uebels, des Nichtseins wie es sein sollte. Oder soll etwa der geschichtliche Fortschritt nur zum Schauspiel dienen für die paar Philosophen, die ihm zusehen und daraus artige Formeln konstruiren können? Oder soll er ein Schauspiel vorstellen für Gott? — der für Strauss gar nicht existirt! Für wen also, fragen wir nochmal, hätte eigentlich ein unendlicher Fortschritt der menschlichen Gattung den Werth, der überhaupt diesen Aufwand von Leben lohnen würde? — Vorausgesetzt, dass es wirklich einen solchen unendlichen Fortschritt gäbe! Aber diess gibt es überdiess gar nicht; Strauss selbst lässt diese Voraussetzung, auf welcher doch offenbar seine ganze polemische Argumentation, soweit sie mehr als nur Negation enthält, sich stützt, zuletzt wieder fallen in Anbetracht dessen, dass ja auch die menschliche Gattung mitsammt ihrem Planeten, als zeitlich entstanden, auch wieder einmal untergehen werde. Wie nun? wenn nun dieser Erdball mit all' der menschlichen Gattung und ihrem bis dahin etwa erarbeiteten Geist in Atome zerstäubt, die darauf wieder neue Verbindungen eingehen, um auf's neue denselben zwecklosen Prozess zu beginnen: wozu war

*) Man vergl. dazu Lotze, Mikrok. III, p. 21 ff.

Digitized by Google

dann alle Arbeit der Geschichte und aller Aufwand von Leben und alles Ringen, Kämpfen und Leiden der Guten für vermeintlich ewige Güter? — Es war Alles nur ein kindisches Spiel mit Seifenblasen, die zu Nichts zerplatzen! eine furchtbar trostlose Illusion! Mit solch' grellem Misston endet jener hochtönende Idealismus, welcher alles Einzeldasein, welches das allein wirklich Lebendige ist, zum selbstlosen, gleichgültigen Mittel herabsetzt für Allgemeinheiten, die doch blosse Abstraktionen, unlebendig und unwirklich sind und daher nie wirkliche Zwecke des Weltprozesses sein können; es ist nur eine natürliche Konsequenz, wenn jene falsche Teleologie des Idealismus, die den Zweck in unwirkliche Allgemeinheiten setzt, umschlägt in die nackte Zwecklosigkeit des blasirtesten Naturalismus. Ist aber diess die nothwendige Konsequenz eines Idealismus, der das Individuum gegenüber dem Allgemeinen der Gattung unterschätzt, so folgt daraus für uns, dass wir die nothwendig zu postulirende Verwirklichung der geistigen Anlagen der Menschen eben nur in den Individuen und sonst nirgends suchen dürfen; da sie nun aber in diesen zugestandenermassen nicht im Diesseits eintritt, so folgt, dass wir eine Fortdauer der Individuen im Jenseits zu fordern haben*).

Allein so gewiss auch diese Forderung im sittlichen Bewusstsein des Menschen liegt, so wenig findet er doch die

*) Man vergl. dazu Fichte „die Seelenfortdauer" p. 418: „Der ethische Zweck der Geschichte, der in seinen Anfängen deutlich vor uns liegt, wäre für den Gesammterfolg in Widerspruch verkehrt ohne die Voraussetzung eines unsterblichen Geistergeschlechts. Es gäbe für das Ganze der Geschichte keinen inneren Sinn und wahrhaften Erfolg, für den Einzelnen und sein Leisten in ihr keinen ethischen Werth, wiese sie nicht über sich hinaus in eine Zukunft, die zu erfüllen oder fortzusetzen hätte, was hier nur erst begonnen werden konnte". Es wird dann weiter gezeigt, wie nur unter diesem Gesichtspunkt eines Bruchtheils der ganzen menschheitlichen Entwicklung, die sich im Jenseits erst vollendet, auch die Unvollkommenheiten der diesseitigen Geschichte ihre Erklärung finden, nehmlich als Erziehungsmittel, als Stachel, der von unvollkommenen Gütern weiter treibt und nicht im Diesseits rasten lässt. — Auch Lotze a. a. O. kommt auf diess Resultat. cf. auch das Ende des vorigen Kap.

Digitized by Google

Bürgschaft ihrer Realisirung in sichselbst oder überhaupt irgendwo in der endlichen Welt. Die Natur macht mit dem Menschen durchaus keine Ausnahme gegenüber den andern ihrer Produkte: auch in der Menschenwelt nicht minder als in der niederern Region des irdischen Daseins muss der Einzelne sterben, ohne Rücksicht darauf, wie weit er in seiner Entwicklung voran oder zurück sei, wie weit noch entfernt von dem Ziele, das der hochstrebende Geist sich selbst gesteckt; sterben muss der Einzelne und Neue treten an seine Stelle und über Kurzem ist von seinem Sein auf Erden kaum der Name mehr zurückgeblieben. Die Macht, mit welcher diese Thatsache dem Bewusstsein sich aufdrängt, hat von jeher die Stärke der sittlichen Postulate zu erschüttern gedroht. Und allerdings, wäre der Mensch nur Naturprodukt, wenn auch das höchste, so könnte er auch für sich, für seine höchsten und wesentlichsten Zwecke doch keine andere Realisirung hoffen, als die, welche nun einmal im Naturgebiet allein möglich ist: die relative; d. h. er könnte einmal nicht für sich als Individuum unbedingtes Recht auf Dasein verlangen, denn im Naturleben ist das einzelne Exemplar bedeutungslos; und dann aber auch nicht für die Gattung schlechthin und auf ewig, denn sogut die Natur andere Thiergattungen wieder untergehen lässt, um neuen Platz zu machen, sogut könnte sie dasselbe auch der Menschengattung widerfahren lassen; jedenfalls aber würde der Gattung kein längerer Bestand zukommen können als der Erde selbst. — Allein wäre unter dieser Voraussetzung der Mensch wirklich nur gleichgestellt den andern Naturwesen? wäre er nicht vielmehr noch schlimmer daran als sie alle? hätte hiebei nicht gerade das höchste Geschöpf das traurigste, widerspruchsvollste Loos und wäre von der Mutter Natur am unbilligsten und stiefmütterlichsten behandelt worden? In der That wäre ein solcher, dem allgemeinen Naturloos des Vergehens verfallener Mensch das widerspruchsvollste Wesen der Welt, das nirgends sonst in der Natur eine Analogie hätte! Während nehmlich in jedem andern Naturwesen Trieb und Bestimmung sich genau entsprechen, so dass jedes ganz das ist, was es sein soll und somit in sich befriedigt ist und befriedigt wieder verschwinden kann,

Digitized by Google

so wäre hingegen im Menschen ein mit keiner empirischen Wirklichkeit zufriedener, immer höhere Ziele anstrebender Kulturtrieb — ein Trieb, der auf Unendliches, auf ein höchstes Gut und auf unbedingte Vollkommenheit gienge, und doch wäre ihm in Wirklichkeit eben auch nur Endliches und Bedingtes, Relatives erreichbar, seine Bestimmung also wäre kleiner als sein Trieb. So wäre er in den unerträglichsten Widerspruch hineingestellt: einerseits dem Kreislauf des allgemeinen Naturlebens unterworfen zu sein, und andererseits doch nicht, wie alle andern Naturwesen, sich bei diesem Kreislauf beruhigen zu können, ein Widerspruch, bei dem ihm bloss dumpfe Resignation übrig bliebe*). — Eine Lösung dieses Räthsels, das ungelöst uns Leben zerspalten und den Nerv unserer sittlichen Thätigkeit ertödten müsste, können wir nicht innerhalb der Natur suchen; wir müssen über sie hinausgehen auf Gott. Der teleologische Beweis, so stringent ansich, steht doch noch in der Luft, weil er wohl Postulate aufstellt, aber die Garantie ihrer Erfüllung nicht aufweisen kann; er bedarf also zu seiner letzten und festen Begründung nothwendig des metaphysisch-religiösen Beweises.

Aus der Bestimmung des Menschen lässt sich nur dann ein sicherer Schluss auf die Unsterblichkeit ziehen, wenn diese Bestimmung nicht auf die Natur, sondern auf das Jenseits der Natur, auf Gott zurückgeführt wird. Nur wenn der Mensch seinen Grund im Unendlichen selbst, wie es aller Natur vorausgesetzt ist, hat, so hat er auch die Garantie seiner eigenen Unendlichkeit und unendlichen Fortdauer; der göttliche Wille, und nur er, der die unbedingte Ursache ist sowohl von der Natur als vom endlichen Geiste, ist auch die Garantie und der Möglichkeitsgrund dafür, dass der endliche Geist seine Selbstverwirklichung unabhängig von den tellurischen Naturverhältnissen durchführe. Die Unsterblichkeit des Menschen ist hienach in letzter Instanz das Resultat des Verhältnisses von Gott und Mensch, wie es dem religiösen Bewusstsein überhaupt allein zu Grunde liegen kann: persönlicher Gott als Schöpfer des Menschen,

*) Man vergleiche dazu Fichte: „Seelenfortdauer" p. 20 ff. und öfter.

Digitized by Google

seines Abbilds, und persönliche Unsterblichkeit eben dieses göttlichen Abbilds — beides hängt unzertrennlich zusammen, steht und fällt mit einander. Daher werden wir es durchaus natürlich finden, wenn der Pantheismus auch die persönliche Unsterblichkeit leugnet; wenn Feuerbach meint, das Sein des Endlichen sei eine Negation des Unendlichen und müsse daher von diesem wieder negirt werden, oder wenn er denselben Gedanken in mehr mystischer Form so ausdrückt: die Liebe zu Gott sei ein Aufgehen in Gott, ein Aufgeben des eigenen Selbsts, der besonderen Existenz an das göttliche Allleben; oder wenn Spinoza sagt: Die Gottesliebe des Menschen sei in Wahrheit nichts anderes als Gottes eigene Liebe zu sichselbst in Form eines menschlichen Geistesakts, der Mensch also nur der selbstlose Reflex oder Durchgangspunkt eines innergöttlichen Verhältnisses ohne reales Fürsichsein und somit vollends ohne individuelle ewige Fortdauer. Wir werden diese Anschauungen ganz konsequent finden vom Standpunkt des Pantheismus aus; für unsern Standpunkt dagegen heben sie sich von selbst auf. Insbesondere werden wir gegen diese mystisch-pantheistische Anschauung von der Liebe Gottes und zu Gott einwenden, dass es im wahren Begriff der Liebe liege, ein Wechselverhältniss zu sein zwischen Zweien, die sich selbständig gegenüberstehen und deren Jedes in der Hingabe an das Andere zugleich sichselbst erhält, nicht aber sich schlechtweg verliert. Die Liebe macht allerdings frei von der Selbstheit, aber nur von der schlechten, der Selbstsucht, die ohne Selbstmittheilung an das Andere nur das Andere sich aneignen und geniessen will; dagegen das wahre Selbst hebt sie sowenig auf, dass sie es vielmehr erst erfüllt und vollendet, weil sie es mit dem Allleben, hier speciell mit dem Leben des unendlichen Gottes in Verbindung und Wechselwirkung setzt. Und ebendesswegen nun, weil die Liebe zu Gott oder die Frömmigkeit ein reales Verhältniss, und zwar ein auf Wechselseitigkeit der freien Gemeinschaft beruhendes Verhältniss zwischen Mensch und Gott ist, ebendesswegen ist darin auch schon die Garantie der unendlichen Fortdauer eingeschlossen: sie beruht einfach auf der Unveränderlichkeit, ethisch ausgedrückt: auf der Treue Gottes. Denn ein Verhältniss, in welches

Digitized by Google

Gott sich zu einem Menschen einmal gesetzt hat, kann ihm schlechterdings nicht wieder verloren gehen; es würde ja sonst aus seinem Bewusstsein ein wesentliches Moment herausfallen, er wäre nicht mehr, was er war.*) Ist die Liebe ihrem Wesen nach eine Bereicherung des Daseins, so wäre der Verlust des Geliebten eine Verminderung desselben, also Verschlechterung, theilweises Sterben; ein solches aber ist mit der Ewigkeit Gottes durchaus unverträglich. In welchem Sinn indess eine Bereicherung des Daseins auch von Gott ausgesagt werden kann, unbeschadet seiner inneren ewigen Vollkommenheit, haben wir oben, bei der Frage nach dem Zweck der Schöpfung schon gesehen; nicht in sich wird er vollkommener, wo aber findet er seine innere Vollkommenheit in immer reicher Verwirklichung abbildlich dargestellt in dem Reich der vollendeten geschöpflichen Geister; zunehmen kann dieses Reich in's Unendliche, wie wir ebendort sahen, vermöge der unerschöpflichen Unendlichkeit des schöpferischen Liebeswillens; aber abnehmen wieder kann es nicht, weil Gott, was er zur Gemeinschaft mit sichselbst bestimmt und angelegt hat, nicht wieder kann verloren gehen lassen, ohne sichselbst zu widersprechen.

Sehen wir zurück auf die Stufenfolge dieser Beweise, so erhellt, wie einer auf den andern hinführte und alle zusammen im religiösen ihre letzte Begründung erzielten. Damit zugleich aber auch ihre Vertiefung, was den Inhalt des zu beweisenden Gedankens betrifft. Der erste (psychologische) führte nur auf die Möglichkeit der Fortdauer der menschlichen Seele, sofern sie vom Leib relativ unabhängig ist; welcher Art diese hypothetische Fortdauer sein würde, darüber enthielt er gar nichts; sie liesse sich also als blosse Verlängerung der diesseitigen Existenzweise denken, möglicherweise sogar in der Form der Seelenwanderung (Plato), also mit Verewigung ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit vom Sinnlichen — ein sehr zweifelhaftes Glück! — Der zweite Beweis (teleologische) führte von der Unendlichkeit der menschlichen Anlage und der im sittlichen Bewusstsein sich ankündigenden Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung zur Forderung einer jenseitigen Fortdauer; und diese steht nun schon auch qualitativ höher: nicht mehr blosse Wiederholung des Dies-

*) cf. Dazu das Wort Jesu Matth. 22, 32.

Digitized by Google

seits, sondern Vollendung desselben, Aufhebung seiner Disharmonieen. Aber auch diess genügte nicht; einmal fehlte der blossen Forderung bei aller Dringlichkeit eben doch die Garantie ihrer Erfüllung, ja sie hatte an der Analogie des sonstigen Naturlebens eine bedenkliche Gegeninstanz. Sodann gieng auch der Inhalt dieser Forderung und Hoffnung genau besehen nur auf eine unbestimmt lange Fortdauer; denn es wäre an sich betrachtet nicht undenkbar, dass nach erreichter Realisirung der Anlagen die Existenz wieder abnehmen und allmählig aufhören würde; eine solche zeitweise Fortdauer würde also noch nicht wahrhaft über der Endlichkeit des Diesseits stehen. Und daher mag es wohl auch kommen, dass gerade diesem Beweis die Gefahr so nahe liegt, die Unsterblichkeit in das Gebiet des Endlichen und Sinnlich-Niedrigen herabzuziehen, sodass sie eigentlich nur die hier nicht befriedigten endlich-sinnlichen Wünsche nachträglich befriedigen soll — die cynisch-eudämonistische Form der Unsterblichkeit! — Erst im dritten (religiösen) Beweis erhält die Unsterblichkeit mit der letzten Begründung auch zugleich ihren reinen und vollen Gehalt, sie erscheint nun nicht mehr als blosse Fortdauer, sondern als „ewiges Leben“. Zum ewigen Leben gelangt der Mensch dann, wenn er die Form der Zeitlichkeit an sich überwunden hat, d. h. wenn das Aussereinander von Sein und Sollen, von Wirklichkeit und Idee zur vollkommenen Einheit zusammengegangen ist, wenn er Das ganz in Wirklichkeit ist, was er ansich, seiner göttlichen Bestimmung und ursprünglichen Anlage nach werden sollte. Es versteht sich von selbst, dass dieser Zielpunkt durchaus nicht mit dem Moment des sinnlichen Todes zusammenfallen muss; denn es wäre durchaus gegen den Begriff der geistigen Entwicklung, anzunehmen, dass sie durch den sinnlichen Akt des leiblichen Sterbens mit einemmale, auf ganz äusserlich-mechanische, gewaltsame Weise zum Ziel gebracht würde; vielmehr ist es ein nothwendiger Gedanke, dass die Entwicklung des Diesseits im Jenseits stetig sich fortsetzt, bis sie von selbst, durch organisches Wachsthum von Innen heraus zum Ziele der Vollendung gelangt. Was wird nun aber diese Vollendung selbst in sich schliessen? Offenbar nichts anders als die Realisirung des göttlichen Zwecks bei

Digitized by Google

der Schöpfung des Menschen. Nun besteht dieser, nach allem Bisherigen, darin, dass der Mensch in seinem Wesen ein Abbild des göttlichen Wesens darstelle und dass sein Leben mit dem Leben Gottes durch die freie Gemeinschaft der Liebe unzertrennlich verbunden sei. In letzterm besteht die Seligkeit des ewigen Lebens d. h. die unbedingte Selbstbefriedigung; der Grundtrieb des Menschen nach unendlicher Selbstbejahung kommt zur Ruhe nur in der Einigung mit dem unendlichen Gott selbst, in dem unbedingten Genuss seiner rückhaltslosen Selbstmittheilung an das Geschöpf. Aber die rückhaltslose Selbstmittheilung Gottes zur Seligkeit setzt geschöpflicherseits eine rückhaltslose Aufgeschlossenheit, Empfänglichkeit Gott gegenüber voraus; der endliche Geist muss sichselbst unbedingt an Gott hingeben, weihen und heiligen zu einem Organ des göttlichen Willens, damit er von diesem könne unbedingt erfüllt, belebt, beseligt werden. Diese vollendete Hingabe des freien Willens in die Abhängigkeit von Gott, dieses untrennbare Zusammengehen des endlichen Willens mit dem göttlichen ist aber nichts anderes als die vollendete Heiligkeit; in ihr stellt der geschöpfliche Geist die göttliche Vollkommenheit abbildlich dar. Denn darein setzten wir oben die göttliche Heiligkeit nach ihrer urbildlichen Seite: dass Gottes Wille sichselbst Gesetz ist; auch die Unbedingtheit seiner Allmacht nannten wir insofern urbildlich, als sie die Unbedingtheit seines nur durch seinen eigenen Zweckgedanken gebundenen Willens bezeichne. Im Menschen aber ist, solange er noch der Zeitlichkeit angehört, dem Werden noch unterworfen ist, der Wille und das Gesetz nie schlechthin eins; wohl trägt er das Gesetz als seine wesentliche Bestimmtheit (in der sittlich-religiösen Naturanlage) an sich, allein solange er diese seine Grundbestimmtheit nicht zur aktuellen freien Selbstbestimmung macht, so lange steht sie dem aktuellen Willen immer noch gegenüber als seine Schranke — er ist also noch nicht heilig; und weil er diese Schranke als Abhängigkeit fühlt, durch die seine Freiheit gehemmt wird, so fühlt er zugleich sie als Unlust — er ist also auch noch nicht selig. Zwar auf dem Wege der Heiligung und Beseligung kann er und muss er selbstverständlich schon während seiner Zeitlichkeit sich befinden, um an das Ziel der vollendeten

Digitized by Google

Heiligkeit und Seligkeit einmal zu gelangen; und er ist auf diesem Wege dann, wenn er sich prinzipiell in die Abhängigkeit von Gott gestellt hat, wenn sein Grundtrieb prinzipiell sich Gotte aufgeschlossen hat. Allein der Grundtrieb hat seine konkrete Erfüllung an der ganzen Mannigfaltigkeit aller einzelnen Lebenstriebe; solange also nicht diese alle unbedingt und ausnahmslos in jene prinzipielle Richtung des Grundtriebs mithineingezogen sind, so lange ist die Hingabe des Menschen an Gott noch keine rückhaltslos durchgeführte und kann also auch die Aneignung Gottes keine rückhaltslose sein, d. h. solange ist sowohl Heiligkeit als Seligkeit nur erst im Prinzip vorhanden, ist noch mehr oder weniger auf den centralen Grund seines Wesens beschränkt, noch nicht auch auf die Peripherie ausgedehnt und in dem konkreten Ganzen des Menschen verwirklicht. Dieser Mangel kommt zur Erscheinung in der Ungleichmässigkeit der einzelnen Lebensmomente in Bezug auf Angemessenheit des aktuellen Willens an das Gesetz und (dem entsprechend) in dem Wechsel zwischen Lust- und Unlustgefühlen des religiösen Lebens. Und eben das Bewusstsein dieser Ungleichmässigkeit und dieses Wechsels lässt auch in keinem einzelnen Moment eine vollendete, ungetrübte Seligkeit aufkommen. Erst im Vollendungszustand, wo die Hingabe des Willens an Gott oder die Heiligung in concreto sich vollständig und rückhaltslos durchgeführt hat und somit jene Ungleichmässigkeit der einzelnen Lebensmomente und jener Wechsel zwischen Lust- und Unlustgefühlen aufgehört hat: erst im Vollendungszustand kann also von vollkommener Seligkeit die Rede sein, zugleich mit und in Folge von der Vollkommenheit der Heiligkeit. Insofern ist es sehr bezeichnend, wenn das ewige Leben auch „die Seligkeit" κατ' ἐξοχην genannt wird. — Haben wir hierin den specifischen Unterschied des ewigen Lebens vom Zeitleben hervorgehoben, so darf dieser Unterschied andererseits doch auch wieder nicht zum schroffen Gegensatz übertrieben werden, wie diess meistens, und zwar in doppelter Weise, zu geschehen pflegt. Vor Allem darf zwischen dem Zeitleben und dem ewigen Leben nicht alle und jede Kontinuität der Entwicklung abgebrochen werden, als ob mit letzterem etwas schlechthin Neues plötzlich, auf unvermittelte Weise einträte; solche Sprünge sind allent-

Digitized by Google

halben in dem Schöpfungsprozess unmöglich und hier überdiess noch aus psychologischen Gründen undenkbar. Es muss also eine Anbahnung und innere Vorbereitung des ewigen Lebens schon im Zeitleben stattfinden; und diese besteht in nichts anderem als in dem sittlich-religiösen Entwicklungsprozess des Menschen. Ist die lebendige Frömmigkeit eine reelle Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, so ist sie vom ewigen Leben des Jenseits nicht qualitativ, sondern nur graduell verschieden und kann also in allem Ernst ein diesseitiger Anfang des ewigen Lebens heissen; und insbesondere dürfen wir die gesteigerten Momente der Frömmigkeit, wie wir sie in der Feier des Kultus (z. B. im Abendmahl) gefunden haben, als die irdischen Vorbilder und Vorstufen des ewigen Lebens betrachten. Diese Anschauungsweise ist nicht nur der Schrift geläufig („der Gläubige ist schon aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen" und eben darum „wird er den Tod nimmermehr schmecken", Joh. 5, 24), sondern ist auch von der neueren Philosophie mit Vorliebe, aber freilich in einseitiger Beschränktheit, in Vordergrund gestellt worden. Bekannt ist das Wort der Schleiermacher'schen „Reden": „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion!" Nur ist diess eben nicht die ganze Wahrheit, sondern die andere Seite gehört auch dazu, dass, was in sich ewiger Natur ist, auch in Ewigkeit fortdauern muss; die extensiv unendliche Fortdauer ist gleichsam die äusserliche Explikation der intensiven Unendlichkeit. Richtig sagt J. H. Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben": „Das wahre Leben ist in jedem Augenblick ganz, nehmlich das höchste Leben, das überhaupt möglich ist; und desswegen bleibt es auch in alle Ewigkeit, was es in jedem Augenblick ist."*) — Für's Andere darf man den Gegensatz des ewigen Lebens zum Zeitleben nicht in der Weise über-

*) Man vergl. dazu J. H. Fichte, a. a. O. p. 413: „Ewigkeit ist nur vorhanden im Bewusstsein und für das Bewusstsein eines Wesens, welches einen unerschöpflichen, in steter Konsequenz aus sichselbst sich entfaltenden Geistesgehalt in einer ebenso nicht abreissenden Zeitreihe zu durchleben und zu geniessen vermag."

Digitized by Google

treiben, als ob jenes bewegungslose Ruhe, ewiger Stillstand wäre. Diess liegt, wie schon oben bei der göttlichen Eigenschaft erinnert wurde, keineswegs im Begriff der Ewigkeit; das Insichvollendetsein eines Wesens schliesst ja doch seine fortwährende Bethätigung nach aussen nicht aus, im Gegentheil liegt es in der Natur der Sache, dass je vollkommener ein Wesen in sich ist, je weniger also selbst noch dem Werden unterworfen, desto vollkommener auch seine Thätigkeit nach aussen sein wird. Sonach wird also auch der Mensch, wenn er aufgehört haben wird, an sich selbst, seiner eigenen inneren Entwicklung, innerlich zu arbeiten, doch nicht aufhören, sondern vielmehr erst recht beginnen, nach aussen auf Andere thätig zu sein. Diess folgt auch schon aus seinem Verhältniss zu Gott: als Abbild des lebendig-wirksamen Gottes kann er selbst doch nicht in todter Ruhe verharren; in Gemeinschaft des Lebens stehend mit dem ewig Schaffenden, muss er selbst auch ein thätiges Werkzeug sein für den Dienst der fortgehenden Schöpfung. Dass es an Arbeit nie fehlt, das hat sich uns im Allgemeinen schon oben, bei der Schöpfungslehre gezeigt und das ergibt sich hier wieder im Besondern daraus, dass ja der Eintritt des ewigen Lebens für die einzelnen Individuen nicht gleichzeitig, sondern bei Jedem eben gerade dann erfolgt, wenn er innerlich aus sich heraus zur Reife gelangt ist. Dass hiebei den Vollendeten und Vorgerückteren mancherlei Arbeit an den Unvollendeten und Zurückgebliebenen oder Kaumbeginnenden zukommen mag und dass in dieser Weise die dienende Liebe der Glieder untereinander, wie sie in der irdischen Gemeinde stattfinden soll, ihr vollkommenes Urbild hat an der jenseitigen Gemeinde: das ist ein so einfacher und naheliegender Gedanke, dass wir keineswegs fürchten, uns damit dem Vorwurf einer leeren Phantasterei auszusetzen. Weiter jedoch in diese Verhältnisse der jenseitigen Welt mit neugierigen Fragen und willkührlichen Antworten einzugehen, das allerdings hiesse gegen die Nüchternheit des wissenschaftlichen Denkens verstossen.

Einer Frage jedoch können und dürfen wir uns hier nicht entschlagen, denn sie ist keine blosse Neugierfrage, sondern greift tief in die ganze Weltanschauung ein. Werden die Wege Aller in den Einen Hafen des ewigen Lebens, der Ge-

Digitized by Google

meinschaft Gottes und der Seligen einmünden? oder haben wir neben den Seligen auch ewig Verdammte zu denken? oder endlich fallen Solche, die nicht zum ewigen Leben eingehen können und dürfen, der eigentlichen Vernichtung anheim? Das Zweite lehrt die Dogmatik und zwar begründet sie die ewige Verdammniss durch ein göttliches Strafurtheil. Diess weisen wir mit aller Entschiedenheit als unstatthaft zurück; zeitliche Sünde mit ewiger Pein zu strafen, wäre an sich schon ein Akt nicht der Gerechtigkeit, sondern der härtesten Ungerechtigkeit; wie aber vollends ein solcher Akt möglich sein soll bei einem Gott, dessen Wesen die Liebe ist, das wird keine dogmatische Argumentation je denkbar machen. Für uns, nach unserm Begriff der strafenden Gerechtigkeit, hebt sich ein solches Verdammungsurtheil zum voraus auf, denn wir können kein göttliches Strafen zugeben, das Selbstzweck wäre, sondern nur ein solches, das pädagogisches Mittel zur Aufhebung der Sünde ist. Aber die Frage lässt sich aufwerfen, ob nicht vermöge der kreatürlichen Freiheit der Liebeswille Gottes ewig fruchtlos an Manchen bleiben werde? In diesem Fall wäre dann zweierlei ansich denkbar: entweder, dass die endlos dem göttlichen Liebeszug Widerstrebenden gleichwohl endlos fortbestünden und somit faktisch doch eine ewige Verdammniss neben der ewigen Seligkeit bestünde, nur nicht in Folge positiver göttlicher Strafsanktion, sondern — trotz des göttlichen Willens zur Rettung der Verlorenen — in Folge des unbeugsamen Trotzes der kreatürlichen Freiheit. Oder wir könnten annehmen, dass Solche, die für den göttlichen Schöpfungszweck durch eigenes beharrliches Widerstreben doch einmal verloren sind, auch von Gott nicht länger in ihrem Dasein erhalten, sondern der Vernichtung anheimgegeben würden. Diese Annahme scheint sich dadurch zu empfehlen, dass wir die Garantie der menschlichen Unsterblichkeit nur in dem realen Liebesband des Menschen mit Gott gefunden haben, somit, wo dieses fehlt, sie von selbst wegfallen dürfte. Auch hätte sie vor dem Ersteren den entschiedenen Vorzug voraus, dass sie nicht die einheitlich begonnene und angelegte Weltentwicklung mit einem definitiven Dualismus schliessen liesse, einem Dualismus, der in der That auch für die göttliche Absolutheit gar nicht so unbedenklich ist,

Digitized by Google

wie die Meisten — ihrem Stillschweigen nach zu schliessen — bona fide vorauszusetzen scheinen. Denn ein definitiv Böses, gegen jede Einwirkung des göttlichen Liebeswillens spröde sich abschliessendes Wesen würde sich damit ausserhalb des Bereichs der wirksamen Allgegenwart Gottes stellen, also diese beschränken; unmöglich jedenfalls wäre ein solcher dualistischer Ausgang mit jenem apostolischen Worte zu bezeichnen, dass Gott „Alles in Allen sei". Wohl aber behielte diess Wort seine Wahrheit bei der Annahme, dass die definitiv Widerstrebenden der Vernichtung verfallen. Allein wir vermögen uns doch auch mit diesem Gedanken nicht zu befreunden; weniger desshalb, weil wir uns die Vernichtung eines realen Geistwesens nicht vorstellen können; — denken liesse sich ja immerhin, dass die sich in sich verfestigende spröde Selbstheit damit zugleich sich in sichselbst verzehren und erschöpfen würde —; als vielmehr desshalb, weil uns hiebei die Unveränderlichkeit Gottes, unsere Hauptinstanz für die Unsterblichkeit, wieder in Gefahr zu kommen scheint. Denn auch die Bösen sind ja, wie wir nicht vergessen dürfen, Gegenstände der Liebe Gottes, freilich nicht seiner wirklich sichmittheilenden, aber doch seiner sichmittheilenwollenden und auf dieses Ziel hinarbeitenden, suchenden und werbenden Liebe. Dass diese Liebesmühe Gottes um eine irrende Seele definitiv sollte verloren gehen, zu diesem Gedanken vermögen wir uns nicht zu verstehen; wir fürchteten, damit in die Macht und in die Seligkeit seiner Liebe, die ein ernstlich gewolltes und ernstlich begonnenes Werk schliesslich als verloren wieder aufgeben müsste, einen Mangel zu setzen, der mit der Vollkommenheit Gottes stritte. — Aber die kreatürliche Freiheit, entgegnet man uns, wo bleibt diese, wenn der göttliche Liebeswille unbedingt schliesslich zu seinem Ziel gelangen soll? Man erinnere sich indess, dass ja die menschliche Freiheit keine absolute und unbedingte ist, sondern durchaus auf dem Grunde der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott ruht. Ihre eigene aktuelle Vollendung erreicht sie ferner, wie wir bisher öfter sahen, eben nur durch Eingehen in die Abhängigkeit, durch Einigung des fürsichseienden Selbsts mit Gott. Sollte daraus nicht der Schluss zu ziehen erlaubt sein, dass umgekehrt, je weniger diese Einigung erfolgt, je mehr sich der

Digitized by Google

menschliche Wille von Gott entfernt, desto mehr die gottverliehene Kraft seiner Freiheit sich erschöpft und ebendamit seine Widerstandskraft, seine Sprödigkeit gegenüber Gott sich bricht? Wohl mag er vorher versuchen, in alle möglichen endlichen Zwecke die formale Unendlichkeit seiner Freiheit hineinzulegen, um den Genuss seiner eigenen Unendlichkeit ausser Gott zu suchen; wenn aber jeder solcher Versuch immer wieder fehlschlägt (und der Natur der Sache nach fehlschlagen muss): hat es da nicht alle Wahrscheinlichkeit, dass der Wille im Gefühl der Leerheit und Armuth seiner bloss formalen Unendlichkeit (Freiheit ohne Gott) seinen Widerstand gegen die werbende Liebe Gottes aufgebe und sich von ihr bezwingen lasse? Freilich kann man Niemand direkt zur Liebe zwingen und dass auch das ernstlichste Werben um Liebe oft unerwiedert bleibt, das ist unter Menschen eine bekannte Thatsache; aber zwischen Gott und Mensch dürfte es doch ein ander Ding sein; denn im Wesen des Menschen als eines göttlichen Ebenbilds liegt von Haus aus ein unzerreissbares Band, das ihn immer, auch solange der aktuelle Wille noch im Kampf wider Gott begriffen ist, wenn auch dem Menschen selbst meist noch unbewusster Weise mit Gott verknüpft hält; ein Band, das zwar weit genug ist, um der sichselbst versuchenden Freiheit des Menschen Spielraum zu lassen bis zur weitesten Verirrung von Gott, aber nicht minder auch stark genug, um selbst aus der weitesten Sonnenferne das irrende Geschöpf zu seinem ursprünglichen Lebenscentrum zurückzuführen. Das Gleichniss vom verlorenen Sohn dürfte in dieser Beziehung eine universalere Anwendung finden, als man ihm gewöhnlich, auf diesseitige Bekehrung es beschränkend, zu geben pflegt. — Ein jenseitiges Gericht also über die in ihrer Sünde Gestorbenen nehmen wir allerdings an; aber wir denken dasselbe ganz analog dem diesseitigen sittlich-religiösen Gericht. Nicht vollzieht es sich durch einen äusserlichen Urtheilsspruch über Wohl oder Wehe, als juridische Vergeltung äussern Thuns durch äusseres Erleiden (eine Vorstellungsweise, die überhaupt nicht auf das rein innerliche und durch und durch nur moralische, nicht juridische, Verhältniss zwischen Gott und Mensch anzuwenden ist!); sondern es vollzieht sich in der durch die

Digitized by Google

erziehende und züchtigende göttliche Liebe herbeigeführten Selbsterkenntniss und Selbstverurtheilung der Busse, welche der Anfang der Rettung ist; nicht ein herzlos strafender Richter spricht ein Verdammungsurtheil zum Tode, sondern ein liebender Vater führt die verlorengewesenen Kinder durch das Selbstgericht der Busse zum ewigen Leben ein. — In der Perspektive auf dieses harmonische Endziel liegt für uns die beste, ja die einzig wahrhaft stichhaltige Theodicee wegen der Disharmonieen der noch unvollendeten Gegenwart. Von diesem Gesichtspunkt aus erhält auch jener alte und viel missbrauchte Satz seine Wahrheit: dass alle Disharmonieen des Einzelnen im Ganzen der Welt stets zur Harmonie sich auflösen; ohne jene teleologische Perspektive ist dieser Satz eine grossartige Unwahrheit und hat auch gewiss noch keiner einzigen Seele über das unmittelbare Wehe der Gegenwart hinweggeholfen. Wohl aber, wenn es feststeht, dass jede persönliche Kreatur irgend einmal der vollkommenen und ewigen Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes theilhaftig wird, dann — aber auch nur dann — vermögen wir alle Unseligkeit, die sie auf dem Wege bis zu jenem Ziele mit und ohne eigene Schuld durchzumachen hat, als einen Durchgangspunkt zu betrachten, der vom Standpunkt des Ganzen aus nicht nur verschwindend klein ist, sondern der sogar zur Vollkommenheit des Ganzen gehört, weil die höchste Vollkommenheit eben resultirt aus der Einigung des Getrennten, der Lösung und Versöhnung der Widersprüche des Anfangs.

---

3. Abschnitt:

Die göttliche Offenbarung.

11. Kapitel.

Positive Entwicklung des Begriffs der göttlichen Offenbarung.

Hat die Schöpfung des Menschen den Zweck, dass Gott mit ihm, als seinem andern Ich, in ein reales Gemeinschaftsverhältniss trete, so schliesst sie die Offenbarung oder Selbstmittheilung Gottes an den Menschen schon in sich als

Digitized by Google

ihre nothwendige Konsequenz. Und ist die Frömmigkeit menschlicherseits die Verwirklichung jenes Schöpfungszweckes, sofern in ihr der Mensch seine Abhängigkeit von Gott frei bejaht und sich also von Gott bestimmen lässt, so muss diesem Verhalten des Menschen zu Gott ein Verhalten Gottes, als des bestimmenden Prinzips, zum Menschen entsprechen, in welchem sich jener Schöpfungszweck göttlicherseits verwirklicht; kurz: der Religion muss göttlicherseits Offenbarung entsprechen. Und zwar gilt die Korrespondenz beider Begriffe ganz im Allgemeinen, sodass also überall, wo wirklich Religion (wenn auch noch so unvollkommene) ist, auch irgendwie und in irgendwelchem Masse Offenbarung sein muss. Da nun die Religion vermöge der religiösen Anlage der menschlichen Natur nirgends in der Menschheit schlechthin fehlen kann, so gilt dasselbe auch von der Offenbarung und man kann insofern schon das nie ganz latente Dasein der religiösen Anlage in der Menschheit als die ursprünglichste und allgemeinste Gottesoffenbarung bezeichnen (wie diess auch in der Dogmatik immer geschah). Allein mit dem Dasein der religiösen Anlage ist ja noch nicht auch die wirkliche freie und bewusste Gottesgemeinschaft der vollendeten Frömmigkeit gegeben; vielmehr hat die Menschheit thatsächlich einen sehr langen Weg durchgemacht von den Anfängen ihres religiösen Lebens bis zur höchsten Verwirklichung der Religion im Christenthum. Beruht nun diese geschichtliche Verwirklichung der religiösen Anlage der Menschheit auf blosser menschlicher Spontaneität oder auch auf fortgehender göttlicher Selbstmittheilung in besondern Offenbarungsakten? worin bestehen diese? wie verhalten sie sich zu der allgemeinen oder ursprünglich-menschlichen Offenbarung? Diese Frage nach der besondern oder geschichtlichen Offenbarung Gottes im Unterschied von und Verhältniss zu der allgemeinen oder natürlichen, ist es, was den Gegenstand dieses letzten Abschnitts bildet.

Nach der kirchlichen Lehre beruht die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung darauf, dass die allgemeine und ursprüngliche in der gotterkennenden Vernunft liegende Offenbarung in Folge des Sündenfalls verloren gieng. Gott musste daher die ihm entfremdete Menschheit durch eine

Digitized by Google

völlig neue Offenbarung zu sich zurückbringen und diese bestand nun eben darin, dass er die verlorengegangene Gotteserkenntniss einzelnen auserwählten Menschen durch übernatürliche Belehrung mittheilte, durch welche sie dann in schriftlichen Urkunden (Bibel) zur allgemeinen Kenntnissnahme niedergelegt wurde*). Die hiedurch mitgetheilten religiösen Kenntnisse stehen nun aber der natürlichen menschlichen Vernunft so transscendent gegenüber, dass sie nicht nur von derselben nie hätten aufgefunden werden können, sondern auch, wenn sie geoffenbart sind, für dieselbe doch schlechthin über ihr Fassungs- und Erkenntnissvermögen hinausgehen, also übervernünftig, beziehungsweise sogar widervernünftig sind. Allerdings nur wider die unwiedergeborne, natürlichsündige Vernunft soll nach der Dogmatik die Offenbarung in feindseligem Gegensatz stehen, zu der wiedergebornen dagegen in friedlichem Einvernehmen. Aber diess letztere doch gar nicht in dem Sinn, als ob beide, Vernunft und Offenbarung, mit einander zur positiven Einheit zusammengiengen, sodass die Vernunft in der Offenbarung nur ihr eigenes Wesen wiedererkennen würde. Diess ist nicht die Meinung der Kirchenlehre, deren Misstrauen gegen die natürliche Vernunft des Menschen vielmehr so tief ist, dass sie sogar der wiedergebornen Vernunft keine andere Stellung zu der Offenbarung zutraut, als die einer selbstverleugnenden Unterwerfung unter ein unverstandenes Mysterium; immer bleibt die Offenbarung der menschlichen Vernunft so fremd und erhaben, dass sie nie in diese eingeht und diese nie sich in ihr heimisch fühlen kann. Es kann daher der (wenngleich wiedergeborenen) Vernunft kein anderer Gebrauch der Offenbarung gegenüber zukommen, als der formale, wornach sie die übernatürlich mitgetheilten Glaubenswahrheiten grammatisch-logisch behandelt, formulirt und systematisirt; unmöglich dagegen ist nach einstimmiger Kirchenlehre jeder materiale Vernunftgebrauch zur Ergründung und Begründung der Offenbarungswahrheiten. Die Vernunft vermag also hiernach nicht, die Offenbarungswahrheiten mit geistiger

*) Die dogmatische Definition lautet: actus Dei externus, quo sese generi humano patefecit ad salutarem ejus informationem, und zwar näher, indem er per Spiritum Sanctum conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et morum suggessit.

Digitized by Google

Selbstthätigkeit zu durchdringen, sich zu assimiliren und als ihr wirkliches geistiges Eigenthum in sich aufzunehmen, sondern sie steht ihnen immer als einem Geheimniss, einem ungelösten heiligen Räthsel gegenüber; d. h. aber nichts anders als: die Offenbarung wird nicht offenbar, sondern ist und bleibt verschlossen; es ist in Wahrheit eine blosse Schein-Offenbarung, eine Mittheilung von Kenntnissen, die doch nicht wirkliche Erkenntnisse sind, sondern Räthsel bleiben. Es hängt dieser doketische Begriff der Offenbarung zusammen mit einer manichäischen Anschauung von der menschlichen Natur als einer durch die Sünde gänzlich korrumpirten. Es ist die auch im sündigen Menschen vorhandene Erlösungsfähigkeit oder die Fähigkeit, das Göttliche wirklich in sich aufzunehmen und sich zum wirklichen Eigenthum zu machen, übersehen; bei der unbestreitbaren Wahrheit, dass das Göttliche im natürlichen Menschen nicht als aktuelle Wirklichkeit vorhanden ist, bleibt die Dogmatik so einseitig hängen, dass sie darüber die Realität der unendlichen Anlage, Empfänglichkeit für's Göttliche verkennt, welche doch zum Wesen des Menschen schlechthin unverlierbar gehört. Und dazu kommt noch als weiterer Grundfehler die falsche psychologische Fassung der Offenbarung, worüber später mehr!

Das gegentheilige Extrem zu diesem kirchlichen Supranaturalismus bildet der Rationalismus. Es sind aber zwei verschiedene Formen desselben zu unterscheiden, eine gemässigtere und eine schroffere; jene, die wir kurz als supranaturalistischen Rationalismus bezeichnen können, erkennt Offenbarung an, aber unter beschränkenden Bedingungen; diese, der naturalistische Rationalismus, leugnet alle eigentlich so zu nennende Offenbarung. Kant, der Hauptvertreter der ersteren Form, leugnet zwar, dass eine übernatürliche Offenbarung unbedingt zur Seligkeit nothwendig sei, insbesondere in dem Sinn, dass der dogmatische Glaube an eine solche Offenbarung zur Heilsbedingung oder zur religiösen Pflicht gemacht werden dürfte; vielmehr sei die einzige religiöse Pflicht der Glaube an die sittliche Vernunftreligion, welche auch allein den Inhalt einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung habe bilden können. Gleichwohl will er die relative, historisch-pragmatische Nothwendigkeit der Offen-

Digitized by Google

barung nicht in Zweifel ziehen, ihre Nothwendigkeit nehmlich als äusseres Introduktionsmittel für den sittlichen Vernunftglauben. Bei dem radikalen Hang zum Bösen, welcher thatsächlich, wenn auch unbegreiflicher Weise, in der Menschheit sich findet, bedurfte es einer auf sittlichen Prinzipien basirten Vereinigung, um dem Guten allmählig den Sieg über das radikale Böse zu verschaffen. Die Gründung einer solchen sittlichen Vereinigung unter der sinnlichen Menschheit ist aber nicht wohl anders denkbar als mittelst einer äusserlichen Veranstaltung, Introduktion, wodurch der sinnlichen Menschheit das ansich Gute und sittlich Nothwendige, das praktisch Vernünftige unter der Form göttlich-sanktionirter Gebote und verschiedener religiöser Ceremonien nahegebracht und eingeschärft wurde. Ganz ähnlich wird von J. G. Fichte in der „Kritik aller Offenbarung" deducirt: Es lässt sich ein so tiefer Verfall der Menschheit denken, dass ihr das ansich Vernünftige und Gute nicht mehr durch die Stimme der Vernunft von selbst einleuchtet, sondern nur noch äusserlich, also mittelst sinnlicher Mittel beizubringen ist, dadurch nehmlich, dass ihr übersinnliche Wahrheiten in Form unmittelbarer göttlicher Gebote dargestellt werden. In solch' einem Fall wird es Gottes würdig sein, für eine derartige Introduktion durch äussere Veranstaltungen zu sorgen und diess also wäre dann Offenbarung. — Wie wenig diese Deduktion übereinstimmt mit der auf Kant'schem Standpunkt vorausgesetzten Autonomie der menschlichen Vernunft, darauf wurde schon früher, (bei Darstellung des Kant'schen Religionsbegriffs) *) hingewiesen. Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr nach dieser Theorie die Form der Offenbarung zu ihrem Inhalt in äusserlichem, gleichgültigem Verhältniss steht; das, was sie gibt, ist dasselbe, was eigentlich auch die natürliche Vernunft haben könnte und sollte. Die relative Nothwendigkeit, besser: die Zweckmässigkeit dieser Offenbarung besteht nur in dem Vortheil, dass mittelst ihrer die Menschheit bälder und sicherer zum Besitz der sittlichen Wahrheiten gelangt, als diess mittelst des blossen Gebrauchs ihrer durch die Sinnlichkeit geschwächten Vernunft möglich gewesen wäre. Allein, wenn auch diess

*) Kap. I. p. 12 ff.

Digitized by Google

ein Vortheil sein möchte, so wird er jedenfalls wieder aufgewogen durch den entschiedenen Nachtheil, dass nach Kant die sittlichen Wahrheiten hier nicht in ihrer ungetrübten Reinheit, sondern unter der entstellenden Hülle sinnlicher Formen zum Bewusstsein gebracht werden. So haben wir also auch hier eine Offenbarung, die in Wahrheit nichts offenbart, wie dies beim kirchlichen Supranaturalismus, nur aus entgegengesetzten Gründen, der Fall ist: die supranaturalistische Offenbarung gibt zwar Neues und Höheres als der Mensch vorher hatte, aber macht diess Höhere nicht wirklich offenbar; die rationalistische Offenbarung aber gibt überhaupt nichts Neues oder nichts, das nicht auch ohne sie gefunden werden könnte. War es dort die manichäische Verkennung der unendlichen Anlage und Empfänglichkeit der menschlichen Natur, was den doketischen Offenbarungsbegriff herbeigeführt hat, so ist's beim Rationalismus umgekehrt die pelagianische Ueberspannung der blossen religiös-sittlichen Anlage des natürlichen Menschen zur vollendeten Wirklichkeit, zur in sich selbst vollkommenen, autonomen Vernunft, was den ebjonitischen Offenbarungsbegriff zur Folge hat. Die Offenbarung wird hier im selben Mass entleert, in welchem der ganze unendliche Inhalt der Menschheitsidee schon in der anfänglichen menschlichen Natur aktuell realisirt gedacht wird. Denn ist der menschliche Geist nicht bloss seiner idealen Bestimmung und Anlage, sondern auch seiner realen und aktuellen Existenz nach schon ursprünglich der vernünftige und freie, der autonomme, dann freilich bedarf er keiner Offenbarung mehr, die ihm Neues brächte, ja er hat gar keinen Raum für eine solche. — Es war daher nur konsequent, dass der nachkantische Rationalismus bald zur völligen Leugnung jeder Offenbarung weiter gieng. Die beste Darstellung dieses neueren, naturalistischen Rationalismus können wir in den „Briefen über den Rationalismus" finden. Der Verfasser (Röhr) sagt dort u. A.: Die Konsequenz des Rationalismus erfordert, die Idee einer übernatürlichen Offenbarung als gehaltlos fahren zu lassen und ihr eine nur uneigentlich so zu nennende Offenbarung durch die Vernunft zu substituiren. Von einer „mittelbaren Offenbarung" zu sprechen, ist eine unthunliche Vereinigung entgegengesetzter Anschauungsweisen; denn entweder ist die Offenbarung eine wunderbare

Digitized by Google

übernatürliche Veranstaltung Gottes zu religiösen Zwecken, bestehend in einem unmittelbaren Unterricht Gottes an die Menschen; oder die offenbarende Veranstaltung liegt eben nur in der vernünftigen Natur des Menschen selbst. Der zwingende Grund, sich für letzteres zu entscheiden, und also eine besondere Offenbarung neben und ausser der allgemeinen zu leugnen, liegt nach Röhr darin, dass sich uns die religiöse Weltansicht, welche alle Erscheinungen unmittelbar auf die göttliche Causalität beziehe, verwandelt habe in die physische, wornach die Gottheit zwar das letzte und äusserste Glied aller Causalität sei, aber nicht durch unmittelbare Akte wirke, sondern durch Mittelursachen, nehmlich durch die den sichtbaren Dingen ein für allemal eingepflanzten unsichtbaren Kräfte. Dass von diesem Deismus bis zum vollendeten Naturalismus, wornach die Welt eine blinde Maschine und Gott ganz entbehrlich wäre, ein kleiner Schritt ist, sieht Röhr selbst, geht aber mit der leichten Bemerkung darüber hinweg, der Gottesbegriff sei in den heiligsten Bedürfnissen der Menschheit zu tief begründet, als dass der Mensch mehr als eines besonnenen Moments nöthig hätte, um das Sophistische dieser naturalistischen Weltansicht zu erkennen. Die Wirksamkeit Gottes sei vielmehr ein Mittleres zwischen unmittelbarer göttlicher Ursächlichkeit und nur mechanischer Naturursächlichkeit, nehmlich eine „Regierung nach der Regel der Weisheit, nach dem von Ewigkeit schon festgestellten Plan". Nach diesem Grundsatz ist nun also auch die Entstehung religiöser Einsichten nicht auf göttliche Eingebung zurückzuführen, sondern als natürliche Wirkung des angeborenen und sich mehr ausbildenden Denkvermögens anzusehen. „Nicht durch einen unmittelbaren, die eigene geistige Thätigkeit aufhebenden und den Gebrauch natürlicher Hülfsmittel ausschliessenden Akt der Erleuchtung bringt die Gottheit religiöse Einsichten hervor, sondern durch providentielle Hinleitung der natürlichen Erkenntnisskräfte des Menschen auf die Auffindung religiöser Wahrheiten." Alle religiöse Wahrheiten sind also ursprünglich durch menschliches Nachdenken gewonnen auf dem Wege der Abstraktion vom Sinnlichen; auch die plötzlichen und scheinbar unvermittelt auftretenden Gedanken haben sich doch immer auf natürliche Weise nach

Digitized by Google

psychologischen Gesetzen aus der vorhandenen Ideenmasse entwickelt, wobei nur die Reihe der vermittelnden Gedanken nicht immer mit klarem Bewusstsein verfolgt werden kann. Begründet wird diess u. A. dadurch, dass in der sogen. geoffenbarten Religion (in der biblischen) sich ganz deutlich ein allmähliger stetiger Fortschritt religiöser und moralischer Einsichten nachweisen lasse. Diess suche nun zwar freilich der Supranaturalismus zu erklären durch die pädagogische Anbequemung Gottes in seinen Unterweisungen an die jeweilige menschliche Fassungskraft. Allein damit sei schon zugegeben, dass jede übernatürliche Offenbarung immer schon gewisse Religionsbegriffe voraussetze, die der Mensch von selbst haben, also durch eigene Kraft aufgefunden haben muss. „Kann nun aber einmal der Mensch durch seine natürliche Kraft, durch selbstthätiges Denken, Prüfen, Urtheilen und Vergleichen bis zu dem Grade religiöser Einsichten gelangen, wo er dann einen Offenbarungsunterricht zu verstehen fähig wäre: wozu dann überhaupt noch ein Offenbaren von Wahrheiten, auf welche er im Zeitraum von Jahrhunderten und Jahrtausenden, welchen man ja doch auch der Offenbarungsökonomie setzen müsste, von selbst durch seine eigene, ursprünglich ihm inwohnende Denkraft kommen wird? Es liegt also der Grund der jedesmaligen menschlichen Religionseinsicht in dem jedesmaligen Grad der selbstthätig erworbenen Vernunftentwicklung, sodass von selbst mit dem steigenden Fortschritt der Kultur auch die jeweiligen Religionskenntnisse reiner und vollständiger werden. Gott lässt sich nicht zum Menschen herab; der Mensch steigt zu Gott empor; Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, heisst soviel als: der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde.“ — Diese Darstellung und besonders der letzte Satz ist für den ganzen Standpunkt des Rationalismus im höchsten Grade bezeichnend. Es liegt darin sein Recht gegenüber dem Supranaturalismus, wie sein Unrecht; zugleich aber zeigt sich auch, dass letztres wesentlich daher rührt, dass er mit dem Supranaturalismus noch gewisse gemeinschaftliche Prämissen theilt.

Die Unwahrheit des supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs liegt darin, dass ihm die psychologische wie

Digitized by Google

die historische Vermittlung abgeht (eins in Folge des andern); die psychologische insofern, als ohne alles menschliche Zuthun Kenntnisse eingegossen werden sollen, die ebendarum immer dem menschlichen Geiste fremd bleiben, weil sie von Anfang nicht innerlich mit ihm vermittelt sind; denn für den Geist ist nur, was auch irgendwie durch ihn ist, es kann nichts in ihn hineinkommen ohne all' sein Zuthun, sondern nur so, dass er im Empfangen zugleich selbst auch thätig ist. So hatte also der Rationalismus Recht, wenn er gegenüber dieser einseitigen Passivität des Menschen, dem Offenbarung zu Theil wird, eine Selbstthätigkeit desselben in Erlangung religiöser Wahrheiten verlangt. Allein dass diese Spontaneität sehr wohl auf einer fortgehenden Receptivität beruhen und diese zur nothwendigen Voraussetzung haben kann, diess übersah der Rationalismus und desswegen dachte er sich den religiösen Fortschritt als eine „selbstthätig erworbene Vernunftentwicklung", als ein „Auffinden religiöser Einsichten durch selbstthätiges Denken, Prüfen, Urtheilen und Vergleichen." Und diess war in der That unvermeidlich unter der Voraussetzung, die der Rationalismus mit dem Supranaturalismus theilte: dass Religion im Wissen und jeder religiöse Fortschritt ausschliesslich in Erweiterung der religiösen Kenntnisse und Einsichten bestehe; denn das ist ja freilich klar: Kenntnisse, Begriffe und Lehrsätze dogmatischen oder moralischen Inhalts können nur entweder durch äussere Lehrmittheilung überkommen oder durch selbstthätiges Denken producirt werden; hatte nun der Rationalismus das erstere mit gutem Grund für unmöglich erkannt, so blieb ihm unter jener gemeinsamen Voraussetzung offenbar nur das Zweite übrig. Damit verfiel er nun aber in eine entgegengesetzte Einseitigkeit; denn dass religiöse Erkenntnisse auf dem Wege abstrahirender Reflexion erfunden und ausgedacht werden, wie rationalistischerseits behauptet wird, widerspricht aller Psychologie nicht minder als jenes mechanische Eingegossenwerden fertiger Lehrsätze nach supranaturalistischer Theorie. — Mit der psychologischen Fehlerhaftigkeit dieses Offenbarungsbegriffs hängt ferner seine Geschichtslosigkeit zusammen. Besteht die Offenbarung im Eingiessen fertiger Lehren, die im menschlichen

Digitized by Google

Geiste durch keinerlei Selbstthätigkeit vermittelt sind und die überhaupt in der schlechthin widergöttlichen (durch die Sünde korrumpirten) menschlichen Natur keinerlei positive Anknüpfung finden: so ist in der That nicht abzusehen, warum die Offenbarung einen geschichtlichen Prozess durchlaufen, warum sie Jahrtausende hindurch auf sich warten lassen und dann erst allmählig sich vollkommen enthüllen soll. Ein rein göttliches schöpferisches Thun, das durch keinerlei menschliche Verhältnisse oder Zuständlichkeit bedingt wäre, hätte gewiss ebensogut oder sogar viel passender unmittelbar nach dem ersten Sündenfall eintreten können*), wodurch es sogleich der ganzen menschlichen Gattung zu gute gekommen wäre, oder auch könnte es ganz wohl bei jedem einzelnen Menschen im Verlaufe seines Lebens eintreten, sodass nicht Millionen Heiden ohne Offenbarung dahinsterben müssten. Ein organisches Wachsthum der Offenbarung innerhalb einer geschichtlich-kontinuirlichen Gemeinschaft ist unter obigen Voraussetzungen ebenso unnöthig als, genau betrachtet, unmöglich. Dieser Geschichtslosigkeit gegenüber war es nun wiederum eine durchaus berechtigte Opposition des Rationalismus, wenn er (man vergl. oben Röhr!) auf den stetigen geschichtlichen Fortschritt des religiösen Bewusstseins und den Zusammenhang desselben mit den sonstigen geschichtlichen Fortschritten hinweist, wenn er also auch im religiösen Gebiet alles Neue will geschichtlich bedingt, vermittelt sehen. Sein Fehler aber war der, dass er das geschichtsbildende Prinzip einseitig nur in menschlicher Spontaneität fand und die göttliche Ursächlichkeit an den ersten Anfang der Schöpfung zurückdrängte, statt die Geschichte zu begreifen als Resultat zweier Faktoren, des göttlichen und menschlichen, als stetig fortschreitendes Eingehen schöpferisch göttlicher Produktivität in die jeweilige menschliche Empfänglichkeit, wobei erstre an die letztre als ihre mitwirkende Bedingung gebunden, und somit jeder Fortschritt einerseits schöpferische That Gottes, andererseits zugleich durch die

*) Dieser ansich zwar sehr oberflächliche, aber gegenüber der supranaturalistischen Geschichtslosigkeit durchaus zu Recht bestehende Einwurf gegen die besondere historische Offenbarung war besonders bei den Deisten, z. B. Tindal, Reimarus, ein beliebtes Thema.

Digitized by Google

Selbstthat der Kreatur vermittelt ist. Allein auch diese Einseitigkeit des Rationalismus war im Grunde doch auch wieder nur die Konsequenz einer falschen Anschauungsweise, welche der Rationalismus mit dem Supranaturalismus theilte. Auch diesem war einerseits das göttliche Thun ein unbedingt schöpferisches und somit geschichtsloses, und dagegen andererseits die menschliche Geschichte eine gottlose, durch und durch profane, eine blosse Geschichte menschlicher Sünde, die zur Offenbarung in keinem andern als negativen Verhältniss stehen kann; kurz die Voraussetzung bildete ein Dualismus, der Gott nicht finden kann im natürlichen und sittlichen Geschehen und ihn daher nur sucht in den übernatürlichen, den Natur- und Geschichtszusammenhang durchbrechenden Wunderakten. Hatte nun der Rationalismus die letztern mit gutem Grund als unmöglich erkannt, so blieb ihm unter der gemeinsamen Voraussetzung jenes Dualismus nichts anderes übrig, als eine natürliche Geschichte ohne Gott, den man daher, weil man ihn doch nicht ganz entbehren wollte, an den ersten Anfang zurückstellte, als den Schöpfer der Anlagen, die sich sofort nach der Schöpfung ohne Gott im geschichtlichen Prozess weiter und weiter entwickeln sollten. Das war nun aber eine Einseitigkeit, die weder dem Denken noch dem religiösen Bewusstsein genügen konnte. Denn ein Gott, der nach der einmaligen That der Schöpfung sofort sichselbst in Ruhestand versetzt und von da an für immer ruhig zusieht, wie seine Kreatur ohne ihn ihren Gang weiter geht, hat in Wahrheit aufgehört Gott zu sein, denn zu dessen Wesen gehört nothwendig und unveräusserlich die fortgehende lebendige Wirksamkeit; ein Wille, der aufgehört hätte, aktuell zu sein, wäre Alles eher als ein göttlicher Allmachtswille; ein Leben, das auseinanderfiele in einen Moment schöpferischen Thuns und darauf folgende Ewigkeit ruhender Betrachtung, wäre eben damit nicht ein ewiges, d. h. mit sich selbst gleichbleibendes, unveränderliches Leben, wie es doch zum Begriff Gottes schlechterdings gehört. Ebensowenig vermag das religiöse Gefühl sich bei jener rationalistischen Anschauungsweise zu befriedigen; denn das Grundgefühl der Frömmigkeit, das Abhängigkeitsgefühl ist damit offenbar nicht gewahrt, dass es auf den

Digitized by Google

vergangenen Moment der Weltschöpfung beschränkt wird; eine Abhängigkeit, die nicht in jedem gegenwärtigen Moment als wirklich fortdauernde gefühlt wird, ist gar keine. Es steht insofern diese Offenbarungslosigkeit, diess Zurückdrängen der göttlichen Thätigkeit aus dem Verlauf der Geschichte an deren Anfangsmoment, im engsten Zusammenhang mit dem intellektualistischen Religionsbegriff des Rationalismus. Denn ist die Religion nur ein theoretisches Wissen von Gott, dann genügt es freilich, wenn dieser Gott einfürallemal in der Schöpfung der Welt und des Menschen eine allgemeine Kunde von seinem Dasein und Wesen gegeben hat, im Uebrigen aber dem Menschen überlässt, die Geheimschrift der göttlichen Uroffenbarung im Fortschritt seiner geistigen Ausbildung immer besser zu entziffern. Ist dagegen Religion ein Leben in realer Beziehung zu Gott, so fordert sie nothwendig auch eine lebendige, immer gegenwärtige Beziehung Gottes zum Menschen d. h. eine im vollsten Sinn geschichtliche Offenbarung Gottes; — geschichtlich nehmlich weder im Sinn einer einmaligen, aller Geschichte vorangehenden (rational.), noch auch einer mehrmaligen, den Geschichtszusammenhang jedesmal unvermittelt durchbrechenden (supranatural.), sondern im Sinn einer durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden, ebenso gegenwärtigen, wie vergangenen Selbstmittheilung Gottes an die empfängliche Menschennatur.

Die Grundfehler also, welche dem Supranaturalismus und dem Rationalismus gemeinschaftlich und die Quellen ihrer entgegengesetzten Einseitigkeiten waren, lagen in dem äusserlich dualistischen Verhältniss von Gott und Welt und in dem Intellektualismus des Religionsbegriffs. In beiden Beziehungen einen neuen Grund gelegt und dadurch über den Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus hinausgeführt zu haben, ist zunächst das Verdienst Schleiermacher's, dem wir aber sogleich als Ergänzung und Korrektiv Hegel zur Seite stellen müssen. Da nach Schleiermacher das religiöse Wissen, Begriffe und Lehrsätze über göttliche Dinge, überhaupt nicht das Ursprüngliche in der Religion ist, sondern vielmehr das Abgeleitete, erst aus der

Digitized by Google

Reflexion auf das religiöse Gefühl Resultirende: so kann ihm natürlich auch die Offenbarung nicht in einer Lehrmittheilung bestehen, sondern nur in der Entstehung einer neuen religiösen Gefühlsweise. Offenbarung heisst (nach der Darstellung der „Reden") „jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen", also jene Momente der Vermählung des Weltalls mit der Einzelseele, welche religiöse Gefühle und Anschauungen erzeugen. Diese Offenbarungen können zwar nur vorausgesetzt, nicht in der Erscheinung vorgezeigt werden, weil sie jenseits alles erscheinenden Bewusstseins liegen. Gleichwohl kündigen sie sich dem Selbstbewusstsein des Einzelnen ganz deutlich an als Momente von ursprünglicher schöpferischer Produktivität und unterscheiden sich damit bestimmt von dem, was nur Wiederholung und Reproduktion ist solcher Gefühle, die schon früher und von andern erfahren worden sind. Solche Offenbarungen gehören sosehr zum Wesen der Religion, dass jeder Fromme sich ihrer rühmen kann. Denn da jeder Einzelne vermöge seines besondern, nur ihm eigenen Orts in Raum und Zeit auch eine besondere, ihm eigenthümliche Beziehung zum Weltganzen hat, einen eigenthümlichen Spiegel desselben bildet, so ist der Moment, wo ihm ursprünglich das Bewusstsein über diese seine eigenthümliche Beziehung zum Unendlichen aufgieng, — der Geburtstag seines religiösen Lebens — auch ein Moment von religiöser Originalität, somit Offenbarung im weitesten Sinn; und die so entstandene persönliche Frömmigkeit ist eine positive Religion, denn sie ist nach Art und Ursprung individuell und originell, was eben den Begriff des Positiven ausmacht. — Hiemit sind denn nun freilich die Begriffe: „positiv" und „geoffenbart" der Beschränktheit entnommen, welche dem Streit des Supranaturalismus und Rationalismus zu Grunde lag; aber sie sind zugleich durch diese schranken- und unterschiedslose Anwendung auf alles dasjenige, was sich als ein Erlebniss der individuellsten Frömmigkeit geltend macht, ihres specifischen Inhalts entleert und zur höchsten Unbestimmtheit verflüchtigt; von Geschichtlichkeit der Offenbarung kann bei solchem Individualismus so wenig die Rede sein, wie (aus andern Gründen) beim Supra-

Digitized by Google

naturalismus. Dieser extreme Individualismus ist nun in der Dogmatik Schleiermacher's von vornherein dadurch abgeschnitten, dass der Begriff Offenbarung beschränkt wird auf die grossen Geschichtsthatsachen, welche der Entstehung ganzer Religionsgemeinschaften zu Grunde liegen; es ist nehmlich die Ursprünglichkeit jener Thatsachen, ihre Unerklärbarkeit aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang, was durch jenen Begriff im Allgemeinen bezeichnet wird. Näher soll eine solche „ursprüngliche Thatsache" bestehen in dem Auftreten einer eigenthümlichen persönlichen Existenz, welche durch ihren Totaleindruck auf das Gefühl derer, in deren Lebenskreis sie eintritt, eine bisher nicht dagewesene Wirkung hervorbringt; die Wirkung aber auf das Erkenntnissvermögen oder die Lehre ist zwar nicht ausgeschlossen, vielmehr in jenem Totaleindruck mitgesetzt, nur aber darf sie nicht als das Ursprüngliche und Wesentliche gedacht werden, sondern gleichsam als der begleitende Kommentar des das Gefühl anregenden Totaleindrucks der ganzen Persönlichkeit. Solche originale Persönlichkeiten gibt es nun aber auf jedem Gebiet; jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreis eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist als ein solcher Anfangspunkt zu betrachten, der aus dem vorhandenen empirischen Zustand des Kreises, in dem er hervortritt, nicht erklärbar, somit ursprünglich ist. Alle solche geistige „Heroen" von ausgezeichneter Begabung und höherer Begeisterung sind also „in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung", welcher indess vorzugsweise doch nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewusstseins, also auf die produktiven Heroen der Religionsgeschichte, auf die Religionsstifter, anzuwenden ist. „Niemand wird sich wohl weigern, eine solche ursprüngliche Begabung oder Offenbarung in allen Religionsstiftern, auch untergeordneter Stufen, anzunehmen, wenn nur die von ihnen ausgehende Gemeinschaft und Lehre etwas Eigenthümliches und Ursprüngliches ist." Endlich aber kann auch diesen untergeordneten Religionsstiftern nur relativ der Offenbarungscharakter zukommen im Verhältniss zu der allein unbedingten Offenbarung in Christo, „weil alles Andere auf bestimmte Zeiten und Räume

Digitized by Google

beschränkt und zum Voraus dazu bestimmt ist, in Christo wieder unterzugehen, der allein dazu gesetzt ist, das ganze menschliche Geschlecht allmählig höher zu beleben." Somit ist also der Offenbarungsbegriff von seinem weitesten Umfang, der geistigen Originalität überhaupt, zurückgeführt auf die engste und höchste Anwendung, auf die Erscheinung Christi. Allein wenn gleich nur in Christo vollkommene Offenbarung ist, welcher gegenüber die andern diesen Charakter relativ wieder verlieren, so ist diess Höchste doch andererseits nichts specifisch vom Niederern Verschiedenes; die höchste graduelle Differenz schliesst doch die qualitative Gleichartigkeit keineswegs aus. Es kann daher auch die christliche Offenbarung nicht als schlechthin übernatürlich betrachtet werden, sondern auch in ihr, wie in den untergeordneten Erscheinungen geistiger Ursprünglichkeit, ist das Uebernatürliche zugleich doch auch wieder ein Natürliches. Uebernatürlich nehmlich sind alle Anfangspunkte eines eigenthümlich gestalteten Daseins insofern, als sie nicht unmittelbar aus dem Kreise, in dem sie hervortreten, zu erklären sind, nicht in bloss einfacher Fortsetzung des Daseienden bestehen, sondern ein Neues anfangen; natürlich aber sind sie darum doch auch insofern, als „das Hervortreten eines solchen Lebens eine Wirkung ist von der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach göttlich geordneten, wenn auch uns verborgenen, Entwicklungsgesetzen sich an einzelnen Punkten in einzelnen Menschen äussert, um durch diese die Andern weiter zu fördern." Die Heroen des Heidenthums, welchen eben darum göttliche Abstammung beigelegt wird, weil sie auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kund gaben, erscheinen doch auch immer volksmässig bestimmt, müssen sonach auch in ihrer Existenz aus der gesammten Volkskraft begriffen werden; sie sind also zwar nicht Wirkungen des empirisch-pragmatischen Geschichtszusammenhangs, wohl aber Wirkungen der ihrem Volk einwohnenden natürlichen Entwicklungskraft, welche selbst wieder nur eine besondere Erscheinung der der ganzen Menschheit einwohnenden allgemeinen Entwicklungskraft ist. Ganz dasselbe gilt nun auch von der Offenbarung in Christo: nicht

Digitized by Google

nur die Möglichkeit derselben musste in der menschlichen Natur liegen, sondern auch ihre zeitliche Verwirklichung in einer einzelnen bestimmten Person muss, wie als ein zeitlos-göttlicher Akt, so zugleich „als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft" angesehen werden, sonst wäre es Zufall oder göttliche Willkühr, was beides nicht anzunehmen ist. Ist hiernach das Christenthum seinem Ursprung nach nicht schlechthin übernatürlich, so versteht sich von selbst, dass auch seine Lehre nicht schlechthin übervernünftig sein kann. Was in Christo als göttlicher Geist gesetzt ist und was in der Erlösung dem Menschen zukommen soll, erweist sich vielmehr schon dadurch, dass es das natürliche Erlösungsverlangen befriedigt, als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft. Man darf daher nicht in der Weise, wie es von Supranaturalisten und Rationalisten geschah, unterscheiden zwischen vernünftigen und übervernünftigen Sätzen des Christenthums; solche zweierlei Bestandtheile würden, weil von Haus aus einander durchaus heterogen, nie zur Einheit zusammengehen können; sondern alle Sätze sind in einer Beziehung übervernünftig, in einer andern zugleich vernünftig; übervernünftig nehmlich in dem Sinn, in welchem auch alles Erfahrungsmässige übervernünftig ist, weil sie auf einem Gegebenen beruhen, auf einer inneren Erfahrung von eigenthümlicher Art, die also, wie alles Einzelne und Eigenthümliche, auch nur durch die anschauenwollende Liebe aufgefasst, nicht deducirt und konstruirt werden kann. Dagegen sind andererseits die christlichen Sätze, d. h. die Aussagen über das christliche Bewusstsein, ihrer Form nach ebenso vernünftig, ebenso den allgemeinen Gesetzen der Begriffsbildung und -Verknüpfung unterworfen, wie alle andern Aussagen über irgend welchen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand.

Mit diesen Bestimmungen will nun also Schleiermacher den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus vermitteln und überwinden. Dem Supranaturalismus wird zugestanden, dass das Christenthum sich nicht aus der natürlichen Vernunft konstruiren, nicht machen und erfinden lasse,

Digitized by Google

sondern dass es ein Gegebenes, Positives sei, beruhend auf einer Geschichtsthatsache; ferner dass diese begründende Thatsache nicht durch natürlich-pragmatischen Zusammenhang aus dem nächsten Kreise seiner Entstehung sich erklären lasse sondern eine ursprüngliche, insofern übernatürliche, geoffenbarte sei. Dem Rationalismus andererseits wird zugestanden, nicht nur, dass die christlichen Sätze formal vernünftig sein können und müssen; — diess wäre im Grund noch gar kein Zugeständniss, da ja auch die strengste Orthodoxie den rein formalen Vernunftgebrauch in der Dogmatik nie bestritten hatte —; sondern namentlich, dass der christliche Geist der menschlichen Vernunft in keiner Weise widersprechen dürfe, vielmehr gerade die höchte Steigerung der menschlichen Vernunft sei, dass überhaupt das Christenthum nichts schlechthin Uebernatürliches, sondern trotz seiner Ursprünglichkeit doch wiederum nur die höchste Entwicklung der der menschlichen Natur einwohnenden Kraft sei. — Es fragt sich nun aber, ob diese zwei Seiten der Schleiermacher'schen Offenbarungslehre unter sich zusammenstimmen? oder ob nicht der alte Gegensatz hier nur in anderer Form wieder zurückkehre? — Ist das Christenthum wirklich nur die höchste Steigerung der geistigen Kraft der Menschheit und nichts anderes, so ist durchaus nicht einzusehen, mit welchem Recht es dann in irgend einer Beziehung übervernünftig heissen kann. Das freilich versteht sich von selbst, dass die noch-nicht-christliche Vernunft das Christenthum nicht apriori erfinden kann, ebendarum, weil sie von ihrem noch niederen Standpunkt aus den höheren des Christenthums nicht vorauserkennen kann; aber wenn sie einmal auf diesem höheren Standpunkt steht, warum sollte sie ihn dann nicht auch wirklich als das, was er ist, erkennen? Ist es dem Geist überhaupt wesentlich, sichselbst zu erkennen, so muss er gewiss gerade auf seiner höchsten Stufe, im Christenthum, sichselbst am gründlichsten erkennen, muss also im Christenthum die Vollendung seines eigenen vernünftigen Wesens wissen und somit nachträglich allerdings auch aus seinem eigenen — jetzt begriffenen — Wesen heraus das Christenthum deduciren, d. h. nach seiner inneren Vernünftigkeit und Nothwendigkeit aufzeigen und begründen können. Wenn Schleiermacher diess leugnet aus dem

Digitized by Google

Grunde, weil das Christenthum etwas in der Erfahrung Gegebenes sei und daher, wie jedes Einzelne und Eigenthümliche, nur empirisch aufzufassen, zu erleben, aber nicht zu begreifen: so ist dagegen zu erinnern, dass eben das Christenthum nicht ein Einzelnes und Eigenthümliches neben anderem Derartigen ist, sondern es ist die Religion κατ' ἐξοχην, d. h. die höchste Vollendung der religiösen Anlage und somit im Wesen des religiös angelegten Menschengeistes mit innerer Nothwendigkeit begründet, also auch aus demselben mit apriori'scher Sicherheit zu erklären. Es ist diess der schon früher *) bemerklich gemachte Grundfehler der Schleiermacher'schen Religionsphilosophie, dass er die einzelnen Religionen nicht innerlich und wesentlich, nach ihrem Verhältniss zur Idee der Religion oder zum Wesen des religiösen Geistes sich unterscheiden lässt, sondern äusserlich und zufällig nach ihrer Entstehung in Raum und Zeit, nach der geschichtlichen Urthatsache, von welcher ihr Auftreten in der Menschheit sich herschreibt. Daher das unverhältnissmässige Gewicht, welches er auf die geschichtliche Urthatsache des äussern Ursprungs einer Religionsform legen muss, weil ihm eben an diesem Aeusserlichen, an der ersten Erscheinungsform einzig und allein das unterscheidende Merkmal, das Wesen der Sache selbst liegt! Und freilich, wenn das Wesen jeder Religionsform nur an der Geschichtsthatsache hängt, von der sie empirisch ihren Anfang genommen hat, dann ist sie immer etwas Irrationelles, nie begrifflich zu durchdringen; das äusserlich Geschichtliche ist als solches ja immer ein Zufälliges, das ebensogut auch hätte anders sein können. Hier ist offenbar in Schleiermacher's Dogmatik ein Rest unüberwundenen Supranaturalismus, gegen welchen das Denken immer wieder Protest erheben wird; denn das begriffliche, auf's Begreifen absehende Denken will in jeder Religionsform, um so mehr, je höher sie steht, einen bestimmten, begrifflich umschreibbaren Ausdruck des Wesens der Religion erkennen, eine Erscheinung, die ihren letzten Grund nicht in der Zufälligkeit der Geschichtsthatsache, sondern in der Natur des sich ent-

*) Vergl. 3. Kap.: Glauben und Wissen p. 99 ff. und 5. Kap.: Entstehung der relig. Gemeinschaft p. 131.

Digitized by Google

wickelnden religiösen Geistes selbst hat; gegenüber diesem eigentlichen und allein wahren Erklärungsgrunde ist der geschichtliche Anfang nur die erste Erscheinung, nicht das begründende Prinzip, und ist desshalb bei aller geschichtlichen Wichtigkeit, die ihm begreiflicherweise zukommt, doch für das religiöse Bewusstsein als solches kein unbedingt und schlechthin Massgebendes, kein „Glaubensartikel". — Durch diesen Rest eines supranaturalistischen Positivismus lässt also Schleiermacher die gerechten Forderungen des Rationalismus unerfüllt. Aber nicht besser ergeht es auch dem Supranaturalismus mit seiner gerechten Forderung wirklicher, unmittelbarer Gottesoffenbarung. Die blosse Ursprünglichkeit einer Thatsache, ihre Unerklärbarkeit aus dem unmittelbaren Geschichtszusammenhang ist ja zunächst nur eine negative Bestimmung, wobei sich nun erst fragt, was das Positive dazu sein soll? Und hier nun wird es sehr schwer sein, die Schleiermacher'sche Darstellung zu unterscheiden von der rationalistischen, z. B. Röhrs. Denn jene ursprünglichen Offenbarungsthatsachen sind ihm, sogut wie diesem Letztern, nichts anders als Wirkungen der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft und ihrer natürlichen Entwicklungsgesetze. Allerdings bezeichnet er sowohl die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur, in welcher jene Offenbarungsthatsachen ihrer Möglichkeit nach begründet sind, als auch ihren zeitlichen Entwicklungsgang, durch welchen dieselben in einer bestimmten Erscheinung in Raum und Zeit verwirklicht werden, Beides gleichsehr als ein göttlich-geordnetes; insofern kann er allerdings am Ende auch sagen: es sei selbstverständlich, dass in den ursprünglichen Offenbarungsthatsachen eine göttliche Causalität gesetzt sei. Allein in gewisser Beziehung konnte diess auch der Rationalismus noch sagen; es kommt also Alles darauf an, wie diese göttliche Causalität, die den zeitlichen Offenbarungsthatsachen zu Grunde liegen soll, näher gedacht wird. Schleiermacher denkt sie als einen ewigen göttlichen Akt, der mit dem Akt der Weltschöpfung identisch ist und zu seinem Objekte eben nur die Welt im Ganzen hat. Die schlechthinige Einfachheit des göttlichen Wesens und der göttlichen Causalität duldet nicht, dass die einzelnen Wesen und das einzelne Geschehen in der

Digitized by Google

Welt besondere Objekte des göttlichen Wollens oder Wirkens wären; alle Besonderung fällt nur auf die Seite der Welt; für Gott aber, oder von göttlicher Seite aus angesehen, ist Alles in ungesonderter Einheit und in unveränderlicher zeitloser Gleichheit; kurz das Besondere existirt für Gott nicht als Besonderes. Der Unterschied Schleiermacher's vom gewöhnlichen Rationalismus ist hiernach nur der, dass dieser letztre die göttliche Ursächlichkeit an den Anfang der Welt zurückstellt und von da an die Welt sichselbst überlassen denkt, Schleiermacher dagegen diese Ursächlichkeit als schlechthin zeitlose über der zeitlichen Welt und ihrem Zeitverlauf schweben lässt, und jede besondere Beziehung auf einen einzelnen Moment, sei es des Anfangs oder des Verlaufs, einfach abweist. Aber diess macht für den Offenbarungsbegriff in concreto schwerlich einen Unterschied; denn das Einzelne in der Welt und ihrem Geschehen ist hier ebenso streng, wenn nicht noch strenger, als beim Rationalismus, vom Unendlichen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt; eine wirkliche Berührung des Endlichen mit Gott findet also auch hier, wie beim Rationalismus, nirgends statt, auch nicht in den Thatsachen des religiösen Lebens der Einzelnen und der Menschheit. Ebendamit ist aber der Begriff einer Gottesoffenbarung im Grunde aufgehoben; was als solche erscheint, das ist näher besehen, doch nur eine Offenbarung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft; ein psychologisches Phänomen innerhalb der menschlichen Natur, nicht ein lebendiges Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch; eine That des der menschlichen Natur einwohnenden Geistes, nicht eine neue Begeistung der menschlichen Natur aus ihrer übermenschlichen Lebensquelle, dem schöpferischen Gottesgeiste. — Dass hiebei das fromme Gemüth sich nicht befriedigt fühlen kann, ist klar und wurde beim Rationalismus schon genügend auseinandergesetzt; aber auch das Denken kann bei einem solchen Verhältniss von Gott und Welt, wobei Gott immer der Jenseitige, für das Endliche schlechthin verschlossene, nie in das Zeitleben eingehende bleibt, also nie wirklich offenbar wird, unmöglich stehen bleiben*).

*) Vergl. oben die Kritik des Schleiermacher'schen Gottesbegriffs und des Deismus überhaupt, in Cap. 8, p. 214 und 222 f.

Digitized by Google

Auch hier ist es wieder die Hegel'sche Theologie, welche die Schleiermacher'schen Mängel ergänzt, freilich nicht ohne in entgegengesetzte Einseitigkeiten zu verfallen. Das Wesen des Geistes ist nach Hegel eben diess, für den Geist zu sein. Als Geist kann also Gott nicht der in sich Verschlossene bleiben, sondern muss sich offenbaren, muss aus der Jenseitigkeit einer ausschliesslichen Unendlichkeit heraus und in die Endlichkeit der Welt eintreten. Seine Offenbarung besteht also zunächst schon darin, die Endlichkeit aus sich heraus zu setzen. Aber diess ist zunächst doch nur ein Sichselbstentäussern; aus dieser Entäusserung muss er wieder zu sich selbst zurückkehren, muss mit sichselbst wieder eins werden, indem er im Endlichen zusichkommt, sich wiederfindet, sich offenbar wird. Diess geschieht dadurch, dass im Endlichen das Bewusstsein der Einheit mit dem Unendlichen erwacht, also zunächst in der Religion. Die Geschichte der Religion ist daher, metaphysisch betrachtet, Geschichte der göttlichen Offenbarung; jede einzelne Religionsform muss begriffen werden als eine wesentliche und nothwendige Stufe im Prozess der göttlichen Offenbarung oder — was dasselbe ist — im Prozess der Erhebung des Endlichen zum Bewusstsein seiner Unendlichkeit. Dasselbe lässt sich auch auffassen als Prozess der Befreiung des Geistes von der Natur; denn eben in der Natur befindet sich Gott in der äussersten Entäusserung, also muss er von ihr sich frei machen, um als Geist sich zu erfassen und damit sich offenbar zu werden als das, was er ist ansich. Vollendet ist dieser Prozess (soweit er nehmlich überhaupt innerhalb der Religion sich vollziehen kann — denn erst in der Philosophie vollzieht er sich absolut) in der christlichen Religion, welche eben darum „die offenbare Religion" heisst, weil in ihr Gott vollkommen offenbar geworden ist durch sein Eingehen in die Menschheit; im christlichen Bewusstsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist die Schranke zwischen Endlichem und Unendlichem gefallen; der Mensch weiss sich jetzt im Unendlichen zu Hause, als in seinem eigenen Wesen; er weiss sich „eins mit Gott". — Wäre nur diese Einheit eine wirkliche Einheit Unterschiedener, deren Jedes ebensosehr in sich wäre, wie im Andern, die als selbständige persönliche Wesen eine freie,

Digitized by Google

ethische Gemeinschaft mit einander eingiengen: gewiss, dann wäre an diesem Offenbarungsbegriff nichts zu tadeln! Allein diese „Einheit Gottes und des Menschen", wie sie im Christenthum sich verwirklicht, ist hier nicht die Gemeinschaft freier Wesen in der Liebe, sondern ist die Identität des Wesens. Der Mensch kommt zum Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, heisst nur soviel als: er kommt zum Bewusstsein, dass sein menschlicher Geist das Göttliche schlechthin sei, jenseits dessen es keinen Gott gebe; Gott offenbart sich im Menschen, heisst nur soviel als: das Unendliche, das ansich nur Substanz, abstrakte Allgemeinheit ist, wird im Menschen zum geistigen Leben, kommt im Menschen erst zur Selbstbewusstheit. Die göttliche Offenbarung ist der Prozess des Bewusstwerdens des ansich bewusstlosen Absoluten. „Die Religion im Menchen — so wird Hegel von Strauss interpretirt — ist die Reflexion des göttlichen Wesens selbst in sich, sein Zurückschauen aus seiner Accidentalität in seine Substanz, ohne welches es nicht Geist wäre; die Offenbarung Gottes an die Menschheit ist nur die erscheinende Seite seiner Selbstoffenbarung." Wir haben also hier keine Offenbarung Gottes an den von ihm persönlich unterschiedenen Menschen, sondern nur ein Sichselbstoffenbarwerden Gottes unter der Form des menschlichen Selbstbewusstseins; bei Schleiermacher hatten wir umgekehrt nur ein Sichoffenbarwerden der menschlichen Natur, das nur auf eine göttliche Ursächlichkeit bezogen, alsounter der Form eines göttlichen Aktes aufgefasst wird. Bei Hegel haben wir nur ein Thun Gottes in Beziehung auf sichselbst, nicht in Beziehung auf den Menschen als auf ein wirkliches Anderes gegen Gott, das dann auch seinerseits weder sich zu Gott in ein entsprechendes Verhältniss setzen könnte; wir haben m. a. W. bloss Offenbarung, aber nicht Religion, denn Religion ist eben diess der Offenbarung entsprechende Verhalten des Menschen zu Gott. Bei Schleiermacher umgekehrt haben wir bloss Religion, aber nicht Offenbarung, bloss ein psychologisches Verhalten des Menschen ohne entsprechendes metaphysisches Verhältniss Gottes zu ihm. Beiden also fehlt eines der nothwendigen Glieder des Wechselverhältnisses, das wir in der Religion nothwendig festhalten müssen: dort,

Digitized by Google

bei Hegel, fehlt das endliche Subjekt, hier, bei Schleiermacher, das unendliche Objekt der Religion; oder: dort fehlt das Objekt und hier das Subjekt der Offenbarung.

Aus dem Bisherigen ergeben sich uns nun zwei Grundsätzte, die wir als Kanon für eine richtige Fassung des Offenbarungsbegriffs werden festhalten müssen: 1) Dieselbe muss als eine reale, unmittelbare Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch gedacht werden; denn die Religion ist ein Verhältniss von Person zu Person, das nur als Wechselverhältniss zu denken ist, das somit von Seiten Gottes mindestens nicht weniger reell und lebendig sein kann, als von menschlicher Seite aus; der Gott liebende Mensch weiss sich auch von Gott geliebt, Liebe aber ist nur wirklich als That der Selbstmittheilung. 2) Es darf aber die Offenbarung kein absoluter, unbedingter Akt Gottes sein, sondern sie muss durch die Natur des Geschöpfes bedingt und durch deren eigene Lebendigkeit vermittelt sein; diess liegt ebensosehr wie das Erste im Begriff einer realen lebendigen Wechselverhältnisses, wie die Religion es ist. Beides folgt aber auch aus dem richtigen Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt, wie es oben in der Schöpfungs- und Erhaltungslehre ausgeführt wurde. Nach diesem wirkt Gott stets mit seinem bewahrenden und fortschöpferischen Willen der Welt inne, steht also zu seinen Geschöpfen in lebendigster Beziehung; aber dieser Wille Gottes ist nicht ungebundene Willkühr, sondern ist durch und durch gebunden, theils an die eigene Schöpfungsidee, theils an die schon real gewordene Selbständigkeit der Kreatur, welche er nicht vernichten oder vergewaltigen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.

Hieraus folgt vor Allem, wie wir die Offenbarung nicht denken dürfen; nehmlich nicht so, dass dabei jede menschliche Selbstthätigkeit schlechthin ausgeschlossen wäre. Diess wäre aber offenbar der Fall, wenn sie als übernatürliche Mittheilung bestimmter, fertiger Lehrsätze, Erkenntnisse, Begriffe oder Anschauungen gedacht würde. Ein solcher Vorgang ist ausser aller Analogie, ja ausser aller psychologischen Möglichkeit. Es kommt keine einzige Anschauung oder Vorstellung der Kenntniss in uns

Digitized by Google

als fertiges Erzeugniss einer äussern Ursache herein, sondern was uns von aussen zukommt, sind ja nur Eindrücke, Arten unseres Erregtseins, unseres Befindens, die dann erst durch die gesetzmässige Aktivität unseres eigenen Geistes zu bestimmten Anschauungen, Vorstellungen u. s. w. verarbeitet werden. Jedes Wissen auf jedem Gebiet ist so ein gemeinschaftliches Produkt der unsere Empfänglichkeit erregenden und bestimmte Zustände in uns hervorrufenden Gegenstände und unseres eigenen Geistes, der diese gegebenen Erregungen selbstthätig verarbeitet. Unmöglich kann es sich bei religiösen Vorstellungen anders verhalten. Eine religiöse Vorstellung, die nicht durch uns selbst nach den allgemeinen Gesetzen unserer geistigen Thätigkeit und im Zusammenhang mit dem sonstigen Komplex unserer Vorstellungen gebildet wäre, könnte schon gar nicht eingehen in den Zusammenhang unseres übrigen Vorstellungskomplexes, sie müsste also unbegriffen bleiben, würde dann aber auch keinen Einfluss auf unser übriges Geistesleben üben können; sie wäre ein unnütz mitgeschleppter Ballast. Dann wäre aber auch eine Ueberzeugung von der Wahrheit solcher Vorstellungen rein unmöglich, denn diese beruht eben nur auf dem widerspruchslosen Zusammenhang der einen Vorstellungen mit den andern. Endlich wäre aber auch eine derartige unvermittelte Vorstellung in Bezug auf ihren Ursprung gar nicht als Offenbarung Gottes erkennbar; das nur formale Kriterium des unmittelbar gegebenseins kann offenbar nicht ausreichen, sonst könnte mit gleichem Recht jeder Schwärmer für seine tollsten Einfälle den Charakter göttlicher Offenbarung in Anspruch nehmen. Andere aber als formale Kriterien würden hier der Natur der Sache nach ganz fehlen, weil ja über die Wahrheit und Vortrefflichkeit von unbegriffenen Vorstellungen Niemand etwas behaupten könnte. Aus all' dem geht soviel deutlich hervor, dass religiöse Vorstellungen nicht unmittelbar können von Gott gegeben, geoffenbart sein, sondern dass das unmittelbar gegebene nur in einer Zuständlichkeit bestehen kann, welche erst von unserer intellektuellen Selbstthätigkeit zu bestimmten Vorstellungen verarbeitet und mit andern Vorstellungen in Beziehung gesetzt wird. Damit allein ist die Analogie des übrigen Seelenlebens gewahrt. Wie die Offenbarung der

Digitized by Google

sinnlichen Aussenwelt an unsern Geist zunächst nur in einer bestimmten Erregung unseres sinnlichen Gemeingefühls besteht, so wird auch die Offenbarung Gottes an uns zunächst nur bestehen können in einer bestimmten Erregung unseres höheren Selbstgefühls, einer Einwirkung Gottes auf unser Gemüth, das Centrum unserer geistigen Lebensthätigkeiten, wodurch eine bestimmte Art geistigen Ergriffenseins, eine Stimmung des Gemüths bewirkt wird*).

Und worin wird nun diese Einwirkung auf das Gemüth bestehen? was werden wir als das materielle Wesen der Offenbarung zu betrachten haben? Erinnern wir uns an Zweck und Voraussetzung der Offenbarung! Ihr Zweck ist, den Menschen derjenigen vollendeten Verwirklichung seiner Idee entgegenzuführen, die wir unter dem Namen des „ewigen Lebens" als vollkommene Seligkeit und Heiligkeit kennen gelernt haben. Ihre Voraussetzung ist jener anfängliche Zustand des Menschen, den wir als das natürlich-Böse kennen gelernt haben, seine gottlose und gottwidrige Selbstheit, welche die formale Unendlichkeit ihres freien Willens in die endlichen Zwecke hineinlegt und in diesen verliert, seine falsche Freiheit, welche sich der Abhängigkeit von Gott entzieht (ob mit oder ohne Bewusstsein, thut hier nichts zur Sache) und damit in die falsche Abhängigkeit vom Endlichen verfällt. Hieraus erhellt von selbst, worin wir das materiale Wesen der Offenbarung werden zu suchen haben: sie ist die innerliche Wirkung Gottes im Menschen zur Aufhebung der Sünde und zur Herstellung der freien Gottesgemeinschaft oder die durch Gott im Menschen bewirkte Erlösung von der Sünde und Versöhnung mit Gott. Dass diess das Wesen der christlichen Offenbarung ist, gibt Jedermann

*) Vergl. Lotze, Mikrok. III, pag. 548 f. Auch Ulrici: „Gott und Mensch" pag. 724 f.: „Jeder Fortschritt des religiösen Lebens beruht auf einer neuen mächtigen Anregung des religiösen Gefühls, die nur auf göttlicher Einwirkung beruhen kann, indem sie aus dem eigensten inneren Leben der Seele hervorquillt, denn dieses wurzelt in Gott. — Das religiöse Gefühl, die unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die nothwendige Grundlage jeder anderweitigen mittelbaren Offenbarung an den menschlichen Geist, denn ohne die erstre würden wir letztre gar nicht als göttliche Offenbarung erkennen."

Digitized by Google

zu; aber es liegt wohl die Reflexion nahe, dass Dasjenige, was in der höchsten Erscheinung eines Begriffs sich herausstellt, auch schon den unvollkommeneren Erscheinungsformen muss zu Grunde gelegen haben. Wir werden daher sagen können, dass die ganze Geschichte der Menschheit, insbesondere auf religiösem Gebiet (doch nicht ausschliesslich nur hier!) einen Prozess der Erlösung von der Sünde oder der Realisirung der wahren Freiheit darstelle. Diesen ganzen Prozess werden wir nun auch folgerichtigerweise auf göttliche Offenbarung zurückführen; dabei aber doch nicht vergessen, dass diese universale Anwendung des Begriffs sich in concreto wieder wesentlich modificirt durch die grossen Stufenunterschiede, die dabei stattfinden. Wir werden also nach keiner Seite hin uns verfehlen, wenn wir sagen: Jede Religion hat in dem Masse Anspruch auf den Offenbarungscharakter, in welchem durch sie Erlösung und Versöhnung verwirklicht ist, wobei die Voraussetzung ebensowohl die ist, dass in jeder Religion irgend ein erlösendes und versöhnendes Moment liege, wie unvollkommen auch immer; wie andererseits die, dass nur in der höchsten Religion, der christlichen, Erlösung und Versöhnung auf vollkommene d. h. allseitige und innerliche Weise verwirklicht sei.

Dass die wahre Erlösung und Versöhnung nur als ein innerer Vorgang im Menschen gedacht werden darf, muss Jedem als die nothwendige Folge unserer ganzen bisherigen Ausführung einleuchten; denn die Sünde, von der erlöst werden soll, ist ja eben etwas dem Menschen innerlich anhaftendes, das also auch nur auf eine jedem Einzelnen innerliche Weise entfernt werden kann; und die Gottesgemeinschaft, welche durch die Versöhnung hergestellt werden soll, ist wiederum, als freie Vereinigung der Liebe, nur herbeizuführen durch eine innere Umwandlung des gottentfremdeten Gemüths. So einfach und nothwendig die Innerlichkeit der Erlösung und Versöhnung von unsern Prämissen aus sich ergibt, so gewiss ist diese Konsequenz von der durchschlagendsten Bedeutung für die ganze religiöse Weltanschauung. Es fehlt aber noch sehr viel, dass sie allgemein anerkannt wäre. Vielmehr ist die herkömmliche und bei der Mehrzahl noch immer herrschende Vorstellung die, dass die

Digitized by Google

Versöhnung ein ausserhalb der zu Erlösenden bei Gott vorgehender einmaliger Akt gewesen sei, nehmlich eine Umwandlung der göttlichen Gesinnung gegen die sündige Welt aus Zornesstimmung in Friedens- und Liebeswillen. Von unserm Gottesbegriff aus können wir diese Vorstellung nur als eine unstatthafte bezeichnen*). Die göttliche Gesinnung war nie eine andere, als die der Liebe, die sichselbst dem Geschöpf mittheilen, dieses zu sich heraufheben wollte. Dass sie sich nicht immer auch unmittelbar nach dieser ihrer eigentlichen Absicht bethätigen kann, daran ist nur der Zustand des Menschen schuldig, dessen selbstische Verschlossenheit gegen Gott, dessen Sünde. Also handelt es sich einzig und allein darum, dass diess Hinderniss der göttlichen Liebesbethätigung aufgehoben werde, um sofort die ewig sichselbst gleiche göttliche Liebe als das, was sie eigentlich ist, sich offenbaren zu lassen. Nicht also auf Seiten Gottes, in seiner Gesinnung gegen die Menschen muss eine Aenderung eintreten, sondern nur auf Seiten des Menschen; nicht der erstre muss versöhnt, sondern beim Menschen muss die Gottesfeindschaft, welche dem Liebeswollen Gottes widerstrebt, aufgehoben, versöhnt werden. Dass diess aber geschehen kann, dazu liegt die Ursächlichkeit nur in Gott selbst, dessen Liebe insofern, als sie den noch feindlich gesinnten Geschöpfen aus freien Stücken entgegenkommt, mit Recht als „Gnade" bezeichnet wird. Die göttliche Gnade ist es, welche den gottentfremdeten, sündigen und unseligen Menschen zu einem gottverbundenen, heiligen und seligen macht. Den Anfang dieses Prozesses haben wir schon oben, bei der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, kennen gelernt. Es wurde dort gezeigt, dass die innerliche Aufhebung der Sünde zu ihrer Voraussetzung habe, dass der Mensch sie als nichtseinsollendes selbst fühlt und erkennt. Dazu ist ihm das Gesetz des Guten in's Herz geschrieben — die Stimme des Gewissens. Wir dürfen nun zwar diess Gesetz nicht als etwas dem Willen selbst schlechthin Fremdes und Aeusserliches betrach-

*) Man vergl. hiezu ausser dem betreffenden Lehrstück der Schleiermacher'schen Glaubenslehre namentlich auch die lichtvolle Auseinandersetzung von Romang, „System der Religionslehre" p. 434 ff.

Digitized by Google

ten; vielmehr bildet es dessen eigenste, im Unendlichen wurzelnde Wesenheit, die seiner Bethätigung immer zu Grunde liegt; aber gleichwohl ist diese zu Grunde liegende unendliche Wesenheit des Willens von seiner aktuellen Wirklichkeit sehr wohl unterschieden, ja in einem Gegensatz zu letzterer. Denn der aktuelle Wille hat seine Wirklichkeit von Anfang nur in den endlichen Zwecken, mit welchen er sichselbst ganz identificirt. Zwar lässt sich sein unendliches Wesen nicht ganz verleugnen, sondern es macht sich immer geltend in der mahnenden und anklagenden Stimme des Gewissens, als der sittliche und religiöse Grundtrieb nach dem Unendlichen; allein das an die Endlichkeit seiner partikularen Zwecke hingegebene Selbst fühlt in jener Regung seines unendlichen Wesens nur die Schranke, Hemmung seiner endlichen Wirklichkeit, sieht also darin noch ein ihm Fremdes, Gegensätzliches. Theologisch ausgedrückt: Der Mensch ist, obwohl (an sich — seinem Grundwesen nach) geistig, doch (in Wirklichkeit) nicht Geist, sondern Fleisch und darum im Zwiespalt mit dem Gesetz, das geistig ist. Die Umwandlung muss nun darin bestehen, dass das menschliche Ich von den endlichen Trieben, mit welchen es bisher verschmolzen, an die es hingegeben und verloren war, sich losmache und dem unendlichen Grundtrieb, dem es bisher gegensätzlich gegenübergestanden, sich zur inneren Einigung zuwende. Eine zweiseitige Bewegung also ist es, in welcher der Erlösungsprozess besteht, ein Abstossen des bisherigen Zustands der Sünde und ein Sichanziehenlassen vom Gesetz des Guten; eine Lösung der bisherigen falschen Abhängigkeit vom Endlichen und ein Sichabhängigmachen vom Unendlichen; theologisch ausgedrückt: Ein Sterben des alten Menschen, des Fleisches, und ein Auferstehen eines neuen Menschen, des Geistes; nach jener Seite: Busse, nach dieser: Glauben. Im erstern ist das überwiegende Gefühl die Unlust über den bisherigen Zustand in der Sünde, in der gott-losen Selbstheit; aber wenn diese Unlust nicht bloss ein ästhetisches Gefühl, bei dem nichts herauskömmt (eine „Reue zum Tode“) sein soll, sondern zum energischen Abstossen des alten Lebens und zur Hinkehr zum Guten führen soll, so muss sie von Anfang hervorgerufen sein durch eine solche gesteigerte Anziehungskraft des andern

Digitized by Google

Pols, vermöge welcher das Ich in dem Gesetz des Guten sein eigenstes wahres Wesen ahnt; und diese Ahnung kann nicht ohne eine entsprechende Vorempfindung der Lust sein, welche aus der Einigung mit diesem seinem wahren Wesen ihm entspringen werde. Es wirkt also beim Abstossen der Sünde schon auch zusammen mit dem Unlustgefühl der Busse ein anfangendes Lustgefühl des Glaubens, zunächst freilich nur als Vorgefühl, als Verlangen und Sehnsucht nach einer noch unwirklichen Seligkeit. Und eben nun dieses Verlangen ist der springende Punkt des ganzen Erlösungsprozesses, denn in ihm hat das vorher spröde Selbst sich aufgeschlossen und empfänglich gemacht für die Aneignung des Guten, dem es vorher immer nur gegensätzlich gegenübergestanden war: sobald daher diess Verlangen seinen Höhepunkt erreicht, so ist sowohl die Abstossung des Bösen als die Einigung mit dem Guten im Prinzip vollendet, die Umwandlung oder „Bekehrung" nach ihren beiden Seiten, Busse und Glaube, verwirklicht. Hiemit ist denn nun der aktuelle Wille in seinen Grund eingegangen und hat diesen in sich aufgenommen, zur Aktualität erhoben; der Grundtrieb des Unendlichen, bisher nur dem wirklichen Selbst unkräftig zu Grunde liegend, ist nun in das lebendige Centrum desselben erhoben und damit zum wirklichen beherrschenden Centraltrieb geworden; das Gesetz des Guten, bisher nur eine unwillkührliche, ja widerwillige Bestimmtheit am wirklichen Willen, ist nun zu dessen eigener Selbstbestimmung, also zu einer in Form des Willens (als Willenstrieb) sichselbst realisirenden Kraft geworden. Theologisch ausgedrückt: Es herrscht nun im Menschen nicht mehr das Fleisch, sondern der Geist, nehmlich der heilige Geist oder Geist Gottes. Mit Recht wird dieser Geist ein Geist Gottes genannt; denn was wir soeben als die dem wirklichen Willen zu Grunde liegende unendliche Wesenheit desselben bezeichneten, das ist nach der früheren Ausführung über die Heiligkeit Gottes nichts anderes als das Innewirken des unendlichen göttlichen Willens in den endlichen freien Wesen. Bisher, vor der Bekehrung, konnte dieser bindende göttliche Wille allerdings nicht in die aktuelle Freiheit des Menschen selbst eingehen, wurde also von diesem als beschränkende Gebundenheit empfunden; nun aber der aktuelle menschliche

Digitized by Google

Wille diese Abhängigkeit nicht mehr ausser sich hat als seine Schranke, sondern in sich als selbstgesetzte Bestimmtheit, so ist damit der göttliche Wille nicht mehr die äusserlich beschränkende Macht für die Freiheit des Menschen, sondern ist in dessen Willen selbst eingegangen, er wohnt ihm inne im eigentlichsten Sinn, als die treibende Kraft des Guten, als „heiliger Geist". Wie nun aber die vorherige Hemmung des aktuellen freien Selbsts durch die beschränkende Abhängigkeit von Gott (der Zustand unter dem Gesetz) als Unlust empfunden wurde, so muss nun nothwendig die Befreiung von dieser Hemmung als Lust empfunden werden; wie aus dem bisherigen Gegensatz des freien Selbst zu seinem Seins-Grunde und Lebensgesetze oder zum Willen Gottes die Unseligkeit der Furcht entsprang, so nun aus der Einigung (Versöhnung) der Getrennten die Seligkeit der Liebe, die in der unbedingtesten Abhängigkeit die ungehemmteste Freiheit, in der vollsten Hingabe die vollste Befriedigung empfindet. Hieraus wird nun auch erhellen, dass die Erlösung, welche von der Sünde befreit und Heiligkeit (im Prinzip) herstellt, und die Versöhnung, welche von der Unseligkeit befreit und Seligkeit herstellt, nicht zweierlei, zeitlich von einander getrennte Vorgänge sind, sondern ein und derselbe Vorgang, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin betrachtet; jenes ist eine Aenderung in der objektiven Seinsweise des Menschen, in seiner Willensrichtung, dieses die entsprechende Aenderung in seinem subjektiven Zustand, in seinem Gefühl, letzteres ist aber nur der nothwendige, unabtrennliche Reflex des erstern; so unmöglich der Mensch wirkliche Seligkeit empfinden kann, ohne auch wirklich mit Gott geeinigt, also seinem Willen nach (im Prinzip) heilig zu sein, so unmöglich kann er diess letztere sein, ohne dass diese neue Lebensrichtung auch in einem neuen Lebensgefühl sich reflektirte. Es wurde übrigens dieser wesentliche innere Zusammenhang von Heiligkeit und Seligkeit, welchem der von Erlösung und Versöhnung ganz entspricht, schon früher beim Begriff „des ewigen Lebens" auseinandergesetzt. Ebendort wurde auch gezeigt, warum beides, Heiligkeit und Seligkeit, erst am Ende der ganzen Entwicklung vollkommen sein können, während sie

Digitized by Google

doch schon vorher im Prinzip dasind. Damit, dass das Gesetz des Guten, der göttliche Wille, als das beherrschende Prinzip in das Centrum des aktuellen menschlichen Willens aufgenommen ist, ist es noch nicht auch in der ganzen Wirklichkeit des Menschen durchgeführt, sondern nun handelt es sich erst noch darum, die ganze Mannigfaltigkeit der endlichen Triebe in den Dienst des göttlichen Prinzips hereinzuziehen, vom Centrum aus die Herrschaft Gottes im Menschen nach allen Punkten der Peripherie seines Wesens und Lebens hin auszudehnen. Und diess ist die Aufgabe des fortgehenden Prozesses der Heiligung, welche erst im ewigen Leben ihr Ende erreicht. Bis dahin ist mit der Unvollkommenheit der Heiligkeit auch nothwendig ein Mangel in der Seligkeit verbunden; denn jedes Innewerden eines im Einzelnen hervortretenden Gegensatzes zwischen Gotteswillen und Selbstwillen ist ein die Seligkeit der Versöhnung zwar nicht schlechthin, aber doch relativ aufhebendes, störendes Unlustgefühl, ein Nachwirken der früheren Unseligkeit unter der Herrschaft der Sünde.

Wir haben hiemit als das Wesen der Offenbarung jenen inneren Erlösungs- und Versöhnungsprozess dargestellt, welchen man gewöhnlich unter dem Titel der Heilsaneignung nur als Wirkung der Offenbarung aufzufassen pflegt, wogegen diese selbst an und für sich etwas wesentlich Anderes, ausserhalb alles Bereichs unserer eigenen Erfahrung in einer fernen Vergangenheit Vorgegangenes sein soll. Indessen ist es doch eine der christlichen Frömmigkeit stets geläufige Vorstellung gewesen, den inneren Heilsprozess im Einzelnen nicht nur als Wirkung, sondern auch als Wiederholung und Abbild des einmaligen Heilswerks Christi, seines Sterbens und Auferstehens zumal, darzustellen; und zwar pflegen dabei gerade die wahrhaft Frommen am entschiedensten zu betonen, dass alle jene geschichtlichen Heilsthaten nur dann wirklich für uns zum Heil geschehen seien, wenn sie auch in uns auf geistliche Weise sich wiederholen. Was heisst diess im Grunde genommen anders, als dass die heilwirkende Offenbarung Gottes ihrem Wesen nach in den inneren Erlösungsvorgängen bestehe, wie sie jeder Einzelne an sich erfahren kann und soll, nicht aber in Vorgängen, die den zu Erlösenden selbst

Digitized by Google

äusserlich und sogar, wegen ihrer schlechthinigen Einzigartigkeit, fremd und unverständlich bleiben müssten? Die Dogmatik meint es freilich so, dass die Heilsursache sowohl in jenen äussern, als in den inneren Vorgängen der Erlösung bestehen solle; sie verwickelt sich aber durch diese Zusammenfügung von zweierlei, wesentlich verschiedenartigen Begründungen des Heils in die offenbare Schwierigkeit, dass dabei jede dieser beiden Begründungen für sich mangelhaft, ergänzungsbedürftig erscheint. Ist nehmlich das historische Heilswerk Christi hinreichend zum Heil, so kann vom Menschen nichts weiter verlangt werden als der Glaube im Sinn der theoretischen Zustimmung zu jenem von Gott geordneten und ausserhalb des Menschen in's Werk gesetzten Heilsweg; jede sittliche Qualität, die in den Glauben hineingelegt, jedes sittliche Thun, das von dem Glauben gefordert würde, erscheint hiebei folgerichtigerweise als eine nicht nur überflüssige, sondern sogar gefährliche Zuthat, weil dadurch die Vollgenügsamkeit der objektiv-historischen Heilsursache, des Werks Christi, gefährdet wäre. Aus dieser Schwierigkeit hat sich die Dogmatik, wie jeder Kenner derselben zugeben muss, nie ganz herauszuhelfen gewusst; und diess ist auch auf dogmatischem Standpunkt überhaupt unmöglich, weil jener Widerspruch in der Natur dieses ganzen Standpunkts begründet ist, nehmlich in der Art des dogmatischen Vorstellens; diesem ist es nicht möglich, geistige Vorgänge rein für sich, nach ihrer Innerlichkeit aufzufassen; es muss sie immer an einen äusserlichen, sinnlich anschaubaren Vorgang anknüpfen, ohne sie doch andererseits ganz in diesem Aeusserlichen aufgehen zu lassen; so fasst die Vorstellung in keinem von beiden festen Fuss, sondern wird stets vom Innern zum Aeussern, vom Aeussern zum Innern getrieben; in diesem unsichern und unklaren Schwanken liegt eben die Eigenthümlichkeit der dogmatischen Vorstellung; darin beruht das Recht und die Pflicht des wissenschaftlichen Denkens, über jene hinaus zu gehen zur reinen und klaren Erfassung des Wesens der Sache. — Wenn wir nun also das Wesen der Offenbarung nur in einem innerlichen, ethischen Erlösungs- und Versöhnungsprozess finden können, wie sich derselbe in jedem einzelnen zu erlösenden Menschen wiederholen muss: heben wir dann nicht

Digitized by Google

den geschichtlichen Charakter der Offenbarung ganz auf? machen wir sie nicht zu einem bloss individuellen Erleben ohne den Hintergrund allgemeiner geschichtlicher Vorgänge? Diesen Einwurf mussten wir erwarten, konnten ihm aber auch getrost entgegensehen, da er bei einigem schärferen Nachdenken sich sofort erledigen wird. Wir bleiben dabei, dass die Offenbarung nie und nirgends etwas wesentlich anderes sein kann, als das, was wir, jeder Einzelne an sichselbst, immer innerlich erfahren; dass wir also auch, was die Offenbarung überhaupt sei, nur eben aus dieser unserer eigenen inneren Erfahrung entnehmen können und dürfen. Aber dass wir jetzt diese Erfahrung machen können, das allerdings hat seinen Grund in geschichtlichen Vorgängen bestimmter Art. Nur innerhalb des Christenthums ist ja die beschriebene vollkommene Erlösung und Versöhnung vorhanden, ausser ihm ist sie nirgends und vor ihm war sie nie in der Menschheit zu finden; also ist sie in die Menschheit hereingetreten mit dem Anfang des Christenthums d. h. in der Person des Stifters, in Jesu von Nazareth. Nothwendig also besteht zwischen ihm und allen andern Erlösten der Unterschied, dass in ihm die Erlösung als ein Ursprüngliches vorhanden war, in den Andern aber als ein von diesem Ursprung her Mitgetheiltes Insofern ist er diesen Andern gegenüber der Erlöser, weil sie von ihm, nicht er von ihnen, die Erlösung überkommen haben. Aber dieser Unterschied zwischen ihm und den Andern ist doch nur ein Unterschied in Bezug auf den Ursprung, nicht in Bezug auf das Wesen; nur der Unterschied, dass er ohne Mittheilung von andern Menschen das hatte, was wir nur durch Vermittlung der christlichen Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittlung erlangen; nicht aber der, dass in ihm etwas specifisch Anderes gewesen wäre, als das was durch seine Vermittlung in uns ist. Freilich ist er für alle Andern die Ursache der Erlösung; aber diess Verhältniss ist doch nicht specifisch, sondern nur graduell und der Würde nach verschieden von dem innerhalb der christlichen Gemeinschaft immer wiederkehrenden Verhältniss des Fortgeschrittenen zu den Zurückgebliebenen, des Meisters und Vorgängers zu den Schülern und Nachfolgern, wo jener, in welchem die Erlösung schon

Digitized by Google

verwirklicht ist, für diese, welche erst noch auf dem Wege dazu, im Suchen darnach begriffen sind, die Ursache des wirklichen Erlöstwerdens wird. Jesus ist also mit Einem Wort Erlöser nicht im Sinn einer causa prima, sondern in dem einer causa secunda oder intermedia*), einer Mittelursache; wogegen die eigentliche erste Ursache, das producirende Prinzip der Erlösung für ihn selbst nicht weniger als für alle Andern nur in Gott selbt gesucht werden kann. Diese, Erlösung bewirkende Ursächlichkeit Gottes war bei Jesu nur insofern eine andere, als sie über das Vorhandene steigernd hinausgieng, während sie von da an innerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs der christlichen Gemeinde an das Vorhandene anknüpft und sich dessen als ihrer Vermittlung bedient. Insofern wird allerdings die Einwirkung Gottes auf das religiöse Gemüth Jesu eine Offenbarung im engern Sinn heissen, zum Unterschied von der fortgehenden Selbstmittheilung Gottes innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Aber jene die Erlösungsreligion begründende Offenbarung steht nun doch wieder in zu genauer Analogie mit der die Erlösung an jedem Einzelnen verwirklichenden oder die Gemeinde erhaltenden Offenbarung, als dass wir in ihr etwas specifisch Verschiedenes erblicken könnten. Auch die Verwirklichung der Erlösung im Einzelnen beruht ja auf einer Steigerung der göttlichen Potenz des Willens, wodurch diese zur aktuell herrschenden Macht wird, einer Steigerung, die wir nur auf göttliche Ursächlichkeit zurückführen können, da das in der widergöttlichen Endlichkeit verlorene Ich sich unmöglich selbst aus dieser Gefangenschaft losmachen und mit göttlichem Inhalt erfüllen könnte; mit Recht wird daher diese Umwandlung auf eine Mittheilung göttlichen Geistes zurückgeführt und als eine Wirkung der göttlichen Gnade betrachtet. Aber nichts destoweniger ist diese göttliche Heilswirkung im Einzelnen eine durchaus geordnete, durch den Menschen selbst vermittelte; die wirkliche Umwandlung erfolgt nicht, ohne dass ihr eine Reihe vorbereitender Wir-

*) Von der reformirten Dogmatik ist diess auch von jeher auf's Bestimmteste gelehrt worden; nicht das gleiche gilt von der lutherischen, die nie so lebhaftes Interesse für die Absolutheit Gottes als der allbegründenden Ursache alles Guten an den Tag legte.

Digitized by Google

kungen vorausgegangen wären, nicht, ehe die menschliche Empfänglichkeit von Innen heraus sich gebildet hat, sie erfolgt nicht wider und nicht ohne den freien Willen des Menschen, sondern durch diesen hindurch, in ihn hinein, als die Erfüllung seines eigenen Verlangens. Eben darum ist dann das Produkt dieser Gnadenwirkung nicht mehr etwas dem Menschen Fremdes, sondern sein innerstes Eigenthum, sein eigenstes Leben, das wenigstens zunächst im Grunde seines Gemüths lebt und das von hier aus umgestaltend, neubildend, organisirend auf sein ganzes Wesen nach allen Seiten und Trieben desselben einwirkt, kurz das zu seiner zweiten Natur wird. Alles diess gilt nun ebenso auch von der Offenbarung Gottes in Christo: der Ursprung des Christenthums ist ein Akt der steigernden Schöpfung Gottes, in keiner Weise zu erklären aus dem vorher schon Vorhandenen; aber nichts desto weniger ist derselbe durchaus geschichtlich und psychologisch vermittelt. Geschichtlich nehmlich war es in der Menschheit durch alles Vorhergehende vorbereitet; in dem lebendigsten Verlangen nach Erlösung bei Heiden und Juden war ihm der empfängliche Boden und die Geburtsstätte zugerichtet, so dass es bei seinem Erscheinen sich in Wahrheit als die Erfüllung dessen erwies, worauf nicht nur das Hoffen und Sehnen der Besten jener Zeit gerichtet war, sondern auf was es schon bei der Schöpfung des Menschen abgesehen gewesen und worauf alle menschliche Geschichte hingezielt hatte. Und ebenso ist in der Person des Stifters selbst diess Neue psychologisch vermittelt; die allgemein menschlichen Seelenkräfte waren dabei wirksam und die psychologischen Zustände und Vorgänge waren bei aller Eigenthümlichkeit, wie sie dem Originalen zukommt, doch in genauer Analogie mit den sonstigen Erscheinungen des religiösen, speciell des christlichen Lebensgebiets. Stünden uns nur die Quellen reichlicher zu Gebot, so müsste es an und für sich nicht unmöglich sein, ein annähernd zutreffendes Bild von dem psychologischen Prozess zu gewinnen, durch welchen in ihm selbst die Genesis der christlichen Frömmigkeit vermittelt war. — Diese wahrhaft menschliche Vermittlung des Christenthums erweist sich aber auch darin, dass es sofort mit sei-

Digitized by Google

nem Erscheinen auch geschichtlich sich ausbildete. Es lag im religiösen Selbstbewusstsein Jesu das lösende Wort für das Grundräthsel, an welchem jene Zeit nicht nur, sondern die ganze Geschichte bis dahin sich zerarbeitet hatte. Daher musste die Selbstmittheilung des in seinem Gemüth lebendig gewordenen neuen Verhältnisses zu Gott, die Mittheilung der in ihm zuerst verwirklichten Erlösung und Versöhnung (der Gotteskindschaft) nothwendig den tiefsten Anklang finden und das gleiche Geistesleben erwecken in allen religiös Erregbaren; so verbreitete sich das in ihm zunächst allein, wie in einem Centralpunkt, wirklich gewordene neue Lebensprinzip von ihm aus über die Gemeinde, die sich um das Centrum her bildete: das ist das Naturwerden des Erlösungsprinzips in der Menschheit, genau entsprechend jenem Naturwerden des im Centrum der einzelnen Seele verwirklichten und von da aus nach der Peripherie hin wirksamen Erlösungsprinzips. Wir sehen hieraus deutlich, wie die objektiv-historische Offenbarung Gottes in der Entstehung des Christenthums ganz derselbe Vorgang im Makrokosmus der Menschheit ist, welcher im Mikrokosmus des einzelnen Menschen sich im inneren Erlösungs- oder Bekehrungsprozess darstellt; das Stadium der Vorbereitung, der entscheidende Wendepunkt und das Sichausgestalten des neuen Lebensprinzips in der fortschreitenden heiligenden Durchdringung des ganzen Lebens — es findet sich Alles hier wie dort in genau entsprechender Analogie. Von diesem einfachen Gesichtspunkt aus hellt sich Vieles auf, was bei der gewöhnlichen Betrachtungsweise immer viel Schwierigkeiten bot. So die Frage: was natürlich? was übernatürlich sei an der Offenbarung? Uebernatürlich ist die Offenbarung im Verhältniss zu dem, was vorher die wirkliche Naturbeschaffenheit des Menschen gebildet hatte; natürlich aber im Verhältniss zur Idee und Anlage des Menschen; übernatürlich, sofern sie eine schöpferische That Gottes in der Geschichte ist*); natürlich aber, sofern sie durch die menschliche Geschichte allenthalben vermittelt, in einem menschlichen Personleben auf naturgemässe, psychologisch-wahre Weise zur Erscheinung gekommen

*) Vergl. dazu oben, p. 139; auch p. 275.

Digitized by Google

ist und sofort wieder selbst zur menschlichen Geschichte wird, geschichtsbildend wirkt. Und eben diess, dass sie geschichtlich vermittelt ist und ein geschichtliches Dasein sich gestaltet, also eben ihre Natürlichkeit, das ist das einzig wahre Kennzeichen ihrer Göttlichkeit, ihres Ursprungs aus der steigernden Schöpfungsthätigkeit Gottes; denn diese hat durchweg die widerspruchslose Einheit, den innerlich-stetigen Zusammenhang mit der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Grundmerkmal. Eben diess ist's ja auch, woran der Einzelne der Wahrheit seines Versöhntseins mit Gott inne wird, die Befriedigung seines vorhergehenden Erlösungsbedürfnisses und die neugestaltende Kraft, die aus dieser inneren Erfahrung als das bleibende Resultat derselben hervorgeht. Endlich tritt auch das Verhältniss des Christenthums zu den vorchristlichen Religionen von diesem Gesichtspunkt aus in ein klares Licht; sofern wir nehmlich die Vorbereitung des Christenthums in der Weltgeschichte in Analogie mit dem der wirklichen Erlösung vorhergehenden Vorbereitungsprozess im einzelnen Leben auffassen, insofern werden wir auch die vorchristlichen Religionsformen repräsentirt finden durch bestimmte Entwicklungsstufen und einseitige religiöse Standpunkte, wie sie im religiösen Leben des Einzelnen dem Eintritt oder auch der Vollendung der wirklichen Erlösung, mehr oder weniger bestimmt und klar ausgebildet, vorangehen. So finden wir also die gesammte Religionsgeschichte in engerem Rahmen dargestellt in unserer eigenen religiösen Entwicklungsgeschichte das Entlegenste wird uns auf diese Weise nahegerückt, das Niedrigste wie das Höchste wird uns verständlich, denn wir erkennen darin dieselben Erscheinungen in's Grosse gezeichnet wieder, durch die unser eigenes Leben durchgegangen ist, ja die wir im Wechsel der Stimmungen unseres Gemüths immer wieder empfinden, immer wieder durchkämpfen müssen*).

*) Es kann hierbei noch bemerkt werden, wie genau diese Auffassung der Religionsgeschichte entspricht der modernen naturwissenschaftlichen Ansicht von der physischen Entwicklungsgeschichte des Menschen: Der Mensch macht jetzt in seinem embryonalen Einzelleben wesentlich dieselben Entwicklungsphasen durch, nur in unendlich viel

Digitized by Google

12. Kapitel:

Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration.

Der Hauptfehler in der gewöhnlichen Art, diese Begriffe zu behandeln, liegt gewiss darin, dass man nicht sich klar macht, in welchem Sinn man sie versteht, daher denn die Vertheidiger sehr häufig etwas vertheidigen, was die Andern gar nicht leugnen wollen. Versteht man unter Wunder eine solche Erscheinung im Verlauf des Natur- und Geschichtslebens, zu deren Hervorbringung die produktive Kraft des vorhandenen endlichen Daseins nicht zureicht, die also ihren Erklärungsgrund nur findet in einer Neues schaffenden Thätigkeit Gottes, so sind vom Standpunkt des Theismus Wunder nicht nur möglich, sondern sie werden von dieser Weltanschauung aus geradezu gefordert. Denn ein Wunder in diesem Sinn ist jedes Auftreten einer höheren Lebensform über den niederen; ein solches Wunder ist die Pflanze gegenüber dem Stein, das Thier gegenüber der Pflanze, der Mensch gegenüber dem Thier und zuhöchst der Erlöste gegenüber dem natürlichen Menschen. Aber diese Wunder unterscheiden sich von dem, was man gewöhnlich unter diesem Begriff versteht, auf den ersten Blick schon dadurch, dass sie, wie ausserordentlich auch in ihrem ersten Hervortreten, doch sofort zum Ordentlichen, zur bleibenden und gesetzmässigen Natur der Dinge sich gestalten; eben daher verlieren sie für die gewöhnliche Anschauungsweise den Charakter des Ausserordentlichen so ganz, dass man sie, die doch eben die wahren Wunder sind, kaum als solche gelten lässt, vielmehr hiebei nur an einzelne und vorübergehende, ausserordentliche, allem vorher und nachher Geschehenden unähnliche Fakta denkt, und zwar meist gleich an Fakta im Naturleben, weil hier bei

---

kürzerer Zeit, welche in der makrokosmischen Entwicklungsgeschichte das organische Leben durchlaufen musste, bis es im Menschengeschlecht sich vollendet hatte. Dieser Parallelismus des Mikrokosmus mit dem Makokosmus im Naturleben und im ethischen (geschichtlichen) Leben scheint mir von höchster Bedeutung für die Wissenschaft zu sein und dürfte viel mehr, als bis jetzt geschehen ist, für eine denkere Erkenntniss der Natur und der Geschichte ausgebeutet werden.

Digitized by Google

der einfacheren und augenscheinlicheren Ordnung des Gewöhnlichen das Aussergewöhnliche und Unordentliche lebhafter auffällt, als in dem viel schwerer zu durchschauenden Zusammenhang des Geisteslebens. Allerdings sind es nicht die sinnlichen Wundererscheinungen an und für sich, an welche sich das dogmatische Interesse hängt; man gibt vielmehr zu, dass die geistigen Wunder, in letzter Instanz also das Christenthum selbst als neues Geistesleben, die wahren und höchsten Wunder seien; aber weil eben im Geistesleben das Wunderbare weniger eklatant hervortritt, so verlangt man, dass jenen geistigen Wundern auch sinnliche begleitend zur Seite gehen müssen, theils als deren Wirkungen, theils als Mittel, um jenen den Weg zu bahnen, als Zeichen und Zeugnisse, die auf jene vorbereiten sollen. Und in der That lässt sich auch dieser Anschauungsweise eine gewisse Berechtigung keineswegs absprechen; bei dem unleugbaren Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem natürlichen, wie er auf dem Berührungspunkt beider, in der geistig-sinnlichen Menschennatur, stattfindet, läss es sich zum Voraus erwarten und wird auch durch zahllose Zeugnisse aus allen Zeiten bestätigt, dass grossen geistigen Bewegungen auch ausserordentliche Erscheinungen des sinnlich-seelischen Lebens zur Seite gehen, zunächst als die Wirkung von jenen, dann aber auch wieder mit rückwirkendem Einfluss auf Bestätigung und Belebung der geistigen Bewegungen. Wir werden es also ganz natürlich finden, dass der grössten geistigen Bewegung, dem Auftreten und der ersten Verbreitung des Christenthums auch ausserordentliche Erscheinungen auf diesem Gebiet, im menschlichen Naturleben, zur Seite giengen. Dahin gehören ja auch die meisten und bestbezeugten Wunderthaten Jesu; es waren grösstentheils Krankenheilungen, bei welchen der sinnliche Erfolg durch geistigen Eindruck hervorgerufen, also psychisch vermittelt war. Wieweit die Möglichkeit solcher psychisch vermittelten Wunderwirkungen gehe, darüber lässt sich schwerlich apriori etwas ausmachen, da, wie Schleiermacher mit Recht erinnert, „dieses Gebiet der Einflüsse psychischer Zustände auf den Leib und leibliche Erscheinungen ein noch sehr wenig aufgeklärtes ist.“ Jedenfalls aber ist soviel sicher, dass derartige ausserordentliche

Digitized by Google

Heilungen keineswegs ohne Analogie in der sonstigen, heiligen und profanen, Geschichte sind. Eben darum sind wir aber auch berechtigt nicht nur, sondern genöthigt anzunehmen, dass sie in dem naturgesetzlichen Zusammenhang des seelisch-geistigen mit dem seelisch-leiblichen Leben in der Weise begründet sind, dass sie unter gegebenen Bedingungen nothwendig eintreten müssen; die Ausserordentlichkeit d. h. Ungewöhnlichkeit ihres Eintretens berechtigt uns somit noch keineswegs, sie als etwas Unordentliches, der gesetzlichen Ordnung der Natur zuwiderlaufendes und diese aufhebendes zu betrachten. — Hier sind wir nun aber an den Punkt gekommen, wo sich unser Wunderbegriff von dem dogmatischen trennt. Denn nach der kirchlichen Dogmatik soll das Wunder nicht bloss eine ausserordentliche Erscheinung innerhalb der Natur sein, sondern eine solche, welche den Wirkungen der Naturkräfte direkt widerspreche und unter Suspendirung der natürlichen Kräfte und ihrer gesetzlichen Wirksamkeit vor sich gehe und positiv bewirkt sei durch einen solchen schöpferischen Akt Gottes, welcher ausserhalb alles Zusammenhangs mit seiner erhaltenden Thätigkeit, mit der geordneten Bethätigung seiner Allmacht stehen soll, also durch einen Akt seines schlechthin ungebundenen Allmachtswillens oder seiner Willkühr. Zum Zweck aber soll diess Wunder haben: ein bestätigendes Zeugniss zu sein für die Wahrheit, d. h. für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung, die ihrerseits gleichfalls schlechthin unvermittelt hereintritt und eben desswegen, weil sie nicht einen inneren Anknüpfungspunkt im Menschen hat, sich auch nicht selber diesem bezeugen kann, sondern eines solchen ausserordentlichen Zeugnisses bedarf, wie des Wunders im eben angegebenen Sinn. Dass hierin Konsequenz ist, muss man anerkennen. Für uns aber fragt sich: 1) bedarf es nach unserm Offenbarungsbegriff noch solcher Wunderzeugnisse? und 2) sind solche Wunder nach unserer Ansicht vom Verhältniss Gottes zur Welt auch nur möglich?

Wir fragen zuerst: haben die Wunder, die wir Jetztlebenden nur durch schriftliche Ueberlieferung kennen, für uns Beweiskraft zur Bestätigung der Wahrheit des Christenthums? Diess könnte nur dann der Fall sein, wenn sie unserer

Digitized by Google

Ueberzeugung fester stünden, als das, was sie beweisen und beglaubigen sollen. Nun ist aber das Letztere nicht eine uns fremde, unbegreifliche Lehrsatzung (wie allerdings nach dogmatisch-supranaturalistischem Offenbarungsbegriff), sondern vielmehr die erlösende Kraft des Christenthums, welche sich selbst dokumentirt durch die Erfahrung von der Befriedigung unseres religiösen Bedürfnisses; somit etwas innerlich Gegenwärtiges, Erlebbares, das so gut wie jede äussere Erfahrungsthatsache seine unmittelbare Gewissheit für Jeden, der diese Erfahrung macht, in sichselbst trägt. Hingegen ist das Wunder (versteht sich jetzt immer im angegebenen dogmatischen Sinn) für uns nicht nur keine solche unmittelbar gewisse Erfahrung, sondern es steht vielmehr mit aller unserer wirklichen Erfahrung durchaus im Widerspruch, hat sonach mindestens eine grosse Instanz gegen sich, kann also nicht als Beweismittel dienen, sondern wäre vielmehr selbst erst des Beweises bedürftig. Es dreht sich also für uns das Verhältniss geradezu um: Das, was beweisen soll, (Wunder) hat nicht nur nicht mehr, sondern hat weit weniger Ueberzeugungskraft in sich, als Das, was bewiesen werden soll (das Christenthum als erlösende Offenbarung). Es verhält sich hiernach bei uns Jetztlebenden wenigstens ganz so, wie Schleiermacher sagt: Die Wunder vermögen nicht den Glauben zu bewirken, sondern der Glaube an die Erlösung muss schon irgendwie entstanden sein, um uns geneigt zu machen, die Wunder zu glauben. Ja in einer Zeit, wie die unserige, wo die Analogie der Erfahrung eine so grosse Macht über die Ueberzeugungen gewonnen hat, wird man noch weiter gehen und sagen können: Die Wundererzählungen sind, statt ein Mittel für den Glauben zu sein, vielmehr die härteste Zugabe des Glaubens und für nicht Wenige geradezu die Klippe, an der ihr christlicher Glaube überhaupt scheitert; diess letztere wäre nun freilich nicht möglich ohne die irrthümliche Verwechselung des Kerns mit der Schaale; aber soviel ist wohl nicht zu leugnen, dass die meisten Gläubigen h. z. T. glauben nicht wegen, sondern trotz der Wunder. Hieraus folgt, dass für uns Jetztlebende die Wunder keinerlei Beweiskraft haben. — Aber, sagt man, beim ersten Auftreten des Christenthums war es ein anderer Fall; da hatten die Wunder für

Digitized by Google

die Augenzeugen die Beweiskraft einer unmittelbaren sinnlichen Thatsache und waren als solche Beweise zweckmässig, ja nothwendig. Allein wenn wir doch in den biblischen Berichten selbst lesen, dass der Glaube bei Manchen (z. B. den ersten Jüngern Jesu) bewirkt wurde ohne alles Wunderzeichen und wiederum bei noch weit Mehreren nicht bewirkt wurde trotz aller Wunder (z. B. in den Städten Kapernaum, Bethsaida, wo „am meisten seiner Thaten geschehen waren — und sie glaubten doch nicht"): so spricht dies wahrlich nicht dafür, dass das Wunder das einzige oder auch nur ein nothwendiges Mittel zur Glaubensweckung gewesen wäre. Hätte einmal Gott für diesen Zweck Wunder nöthig gefunden, so hätte er, das lässt sich von seiner Weisheit erwarten, diese Wunder auch gleich so eingerichtet, dass sie wirklich und unfehlbar den Glauben geweckt hätten, wenigstens bei der grösseren Mehrzahl. Und dieser Ansicht über die Nothwendigkeit kräftiger Wunder scheinen die Juden zur Zeit Jesu allerdings gewesen zu sein; denn es wird mehrfach*) berichtet, dass sie von Jesu ein Zeichen forderten (einmal ein Zeichen vom Himmel, also ein ganz eklatantes Wunder), als Bedingung für ihren Glauben an ihn. Aber weit entfernt, dass Jesus ihr Verlangen billig gefunden hätte, schilt er sie vielmehr um dieser ihr Wundersucht willen „eine böse und ehebrecherische Art" und verweist sie statt aller äussern Wunderzeichen, die ihnen nicht zu Theil werden sollen, auf das Zeichen des Propheten Jonas d. h. (dieser Sinn erhellt deutlich aus der Darstellung Lucae) auf die Macht des gepredigten Worts, das hier noch ein ganz anderes sei, als bei Jonas oder Salomo, also auch noch viel mehr als jenes Anspruch auf gläubige Annahme habe, und zwar eben um seiner inneren Wahrheit willen, ohne alle äussere Wunderbeweise. Mit dieser ablehnenden Stellung Jesu zum Wunder stimmt auch ganz ein Zug überein, der uns so oft (namentlich bei Marcus) berichtet wird, dass wir seine Geschichtlichkeit kaum bezweifeln können; nehmlich der, dass Jesus verbot, die ausserordentlichen Ereignisse, in denen das Volk Wunder sah, weiterhin bekannt zu machen. Wären die Wunder wirklich in seiner

*) s. Matth. 12, 38 ff 16, 1 ff.

Digitized by Google

Absicht gelegen, als Mittel, ihm Glauben zu verschaffen, so hätte er ja offenbar nichts mehr wünschen müssen, als eine möglichst umfassende Verbreitung der Kunde von ihnen. Die unverkennbare Scheu aber, die er dagegen gerade an den Tag legt, zeigt jedem Unbefangenen deutlich, das dieser Weg, Glauben zu erwecken, Jesu der allerunwillkommenste war. Und der Grund davon ist unschwer zu erkennen; ein solcher, durch sinnliche Mittel geweckter, Glaube wäre eben selbst auch nur ein sinnlicher gewesen, ein Glaube nicht an den Erlöser von der Sünde, sondern an den Erlöser vom sinnlichen Uebel oder an den messianischen Volksmann. Diesen Glauben aber wollte Jesus nicht hervorrufen noch begünstigen, daher seine Weigerung, Wunderschaustücke preiszugeben und seine Scheu, die geglaubten Wunder weiter verbreiten zu lassen. — Aber, wenn auch nicht zur Erzeugung des wahren Glaubens, so sollen doch die Wunder nöthig gewesen sein, um die erste Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum zu lenken, um ihn in weiteren Kreisen als einen ausserordentlichen Propheten bekannt zu machen und die Massen zu veranlassen, auf ihn zu hören und seinen Worten nachzudenken. Auch hiegegen müssen wir die ebenbesprochene Thatsache geltend machen, dass Jesus einer derartigen Reklame vielmehr auszuweichen, als sie herbeizuführen bestrebt war. Auch erscheint die Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit einer solchen Introduktion ziemlich zweifelhaft, wenn wir uns daran erinnern, dass von einem Johannes dem Täufer keine auffallenden Wunderzeichen berichtet werden, und doch das Volk massenweise zu diesem Prediger in der Wüste hinausströmte; wogegen es umgekehrt in jener Zeit manche Wunderthäter, besonders Teufelaustreiber gab, die darum doch nicht in den Ruf von gottgesandten Propheten kamen. Zwar wollen wir nicht bestreiten, dass die ausserordentlichen Krankenheilungen Jesu den Erfolg hatten, die Aufmerksamkeit des Volks auf ihn zu lenken; aber wenn es schon zweifelhaft ist, ob nur dieser Erfolg von Jesu selbst bezweckt war, so ist es vollends ganz unzweifelhaft, dass eine Erregung der Aufmerksamkeit des Volks durch noch weitergehende, eklatantere Wunder dem Sinne Jesu schlechterdings ferne lag. Wir können also einen hierauf basirten Wunder-

Digitized by Google

beweis unmöglich stichhaltig finden. Wenn Rothe*) meint, ohne die äussere Manifestation Gottes im sinnlichen Mirakel wäre die innere Wirkung eine unvermittelte, also magische, so ist dabei doch wohl übersehen, dass auch ohne solche „göttliche Zauberwirkungen" genug göttliche Manifestation eben im Auftreten Jesu in jener Zeit lag, in seiner Himmelreichspredigt, welche recht eigentlich das lösende Wort des Zeiträthsels war und darum sofort auch bei den Besten der Zeit zündend einschlagen musste. Wir sprechen damit keineswegs bloss eine mögliche Hypothese aus, wir können uns vielmehr auf ein unzweideutiges Wort Jesu selber stützen; den Pharisäern, die ein Zeichen vom Himmel forderten, sagt er**): „Ihr Heuchler, des Himmels Gestalt könnt ihr beurtheilen, könnt ihr denn nicht auch die Zeichen dieser Zeit beurtheilen?" Wunder kann er darunter nicht verstanden haben, da er ja eben im Zusammenhang dieser Stelle die Wundersucht rügte und das Wunderverlangen zurückwies; er konnte also nichts anderes darunter meinen, als das Kommen des Reichs Gottes, die Wirkung der Himmelreichspredigt, die wie mit unwiderstehlicher Gewalt ***) der Geister sich bemächtigte. Das vollgenügende Kriterium, wodurch sich eine Erscheinung als göttliche Offenbarung dokumentirt, liegt, im Gang der Weltgeschichte sogut wie beim Einzelnen, nur in dem innerlichen „Beweis des Geistes und der Kraft" d. h. darin, dass sie sofort bei ihrem Auftauchen sich erweist als das lösende Wort für die Räthsel und als die rettende That aus den Nöthen der Zeit und eben dadurch auch sofort zu einem unüberwindlichen lebendigen Organismus sich konsolidirt. So war es beim ersten Auftreten des Christenthums, so bei seiner gewaltigsten Entwicklungsepoche, bei der Reformation. Ohne Mirakel war hier doch in kürzester Zeit die halbe christliche Welt von dem neuen Geist ergriffen und umgewandelt; war diess hier möglich, warum nicht auch bei der ersten Erscheinung des Christenthums? sollte etwa damals die innere Macht des Geistes geringer gewesen sein als bei

*) „Zur Dogmatik", p. 65 ff.
**) Matth. 16, 3 f.
***) s. Matth 11, 12.

Digitized by Google

der Reformation? Das werden doch gewiss die Apologeten nicht behaupten wollen. — Aus all' dem scheint uns klar zu folgen, dass es bei dem Wort Lessing's sein Bewenden haben muss: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie ein Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten sein"; womit auch Hegel übereinstimmt, wenn er sagt: „Das Geistige kann nicht durch Ungeistiges, Aeusserliches beglaubigt werden, sondern nur an und durch sichselbst sich bewähren; der wahre Glaube kann keinen zufälligen Inhalt haben, sondern nur das Zeugniss Gottes von sich als Geist im Geist". — Ein anderer Gesichtspunkt ist es endlich, wenn die Wunder als nothwendig bezeichnet werden nicht als Zeichen für die Erlösung, sondern als selbst ein Bestandtheil derselben, nehmlich als Erlösung vom äussern Uebel, welche der von der Sünde parallel gehen soll. Allein nach der ethischen Anschauung des Christenthums darf die letztere der erstern gar nicht als parallel koordinirt werden, sondern muss eine Folge der erstern sein, also vermittelt durch die innere Umwandlung des Glaubens und des sittlichen Lebens, in deren Folge allerdings auch die äussern Uebel überwunden, beziehungsweise gelindert werden können. Aber gegenüber diesem fortschreitenden sittlichen Prozess haben ja doch jedenfalls die paar vereinzelten Fälle wunderbarer Naturereignisse eine verschwindende Bedeutung und können, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, in keiner Weise genügen, um die Störungen des Naturlebens für das Erlösungsgebiet wirksam aufzuheben. Höchstens also könnten wir ihnen die symbolische Bedeutung beilegen, dass sie den Sieg des Erlösungsprinzips in der allmähligen Ueberwindung und Verklärung der Welt auch nach der sinnlich-natürlichen Seite im Einzelnen und Kleinen vorbilden sollten. Hiezu bedurfte es aber keiner Wunder im streng dogmatischen Sinn, sondern die auch von uns keineswegs bestrittenen Krankenheilungen reichten dazu völlig hin.

Sür die Nothwendigkeit des Wunders im strengen Sinn hat sich jeder Grund als unzureichend erwiesen. Wie steht es nun aber mit der Möglichkeit solcher Wunder? Die Bekämpfung derselben fasst sich seit Spinoza in dem Satze zusammen: Das Wunder wäre ein Widerspruch gegen die

Digitized by Google

Naturordnung, welcher unverbrüchliche Geltung zukommt. Hiegegen wird von supranaturalistischer Seite eingewandt: Gott, als persönlicher und allmächtiger Wille, sei nicht durch die Naturordnung begränzt, könne vielmehr in jedem Moment dieselbe suspendiren, durchbrechen, modificiren, kurz jede Wirkung ohne und gegen die sonstige Naturkausalität hervorbringen. Hieran ist nur soviel richtig, dass der göttliche Allmachtwille nicht gebunden ist durch eine ihm fremde, vorausgesetzte Macht; aber ein Willkührwille ist er darum doch nicht *), sondern gebunden einmal an die Weltidee, in welcher ihm sein eigenes Wesen im Spiegel seiner Intelligenz ewig entgegentritt, und dann durch die jeweils schon realisirte Kreatur, welcher er selbständigen Bestand und bestimmte Art, zu sein und zu wirken, selbst gegeben hat, die er also nicht selbst wieder aufheben kann, ohne sichselbst zu widersprechen; eine relative Aufhebung aber läge in jedem Zwang, der der Kreatur angethan würde, um eine Wirkung gegen ihre eigene bestimmte Natur hervorzubringen. Also eben, weil Gott die Naturordnung gesetzt hat, so bedeutet eine Aufhebung derselben durch's Wunder soviel als eine Aufhebung der Folgerichtigkeit des göttlichen Willens, eine Aufhebung seiner ethischen Unveränderlichkeit, ohne welche doch der Gottesbegriff nicht gedacht werden kann. Dasselbe lässt sich von der Welt aus angesehen so fassen: das Wunder als eine den Zusammenhang der Natur abbrechende Neuschöpfung innerhalb der Welt wäre eine nachträgliche Korrektur, eine Nachbesserung, welche eine Unvollkommenheit der ersten Schöpfung voraussetzen würde. Nur werden wir diese Unvollkommenheit nicht (wie diess allerdings von rationalistischer Seite aus geschehen mochte) darin finden dürfen, dass überhaupt innerhalb der bestehenden Welt der göttliche Wille schöpferisch fortwirke; — diess ist vielmehr eine für jede gesunde Metaphysik geradezu nothwendige Annahme —; sondern die Unvollkommenheit der ersten Schöpfung bestünde unter obiger Voraussetzung darin, dass sie nicht auf ein stetiges und

*) Man vergl. hiezu die obigen Ausführungen über den Begriff der göttlichen Allmacht und uber das Verhältniss von Schöpfung und Erhaltung, p. 268 f. und 275—277.

Digitized by Google

geordnetes Fortwirken Gottes in ihr angelegt und berechnet wäre, dass ihre gesetzliche Ordnung nicht für ein fortwährendes und fortschreitendes Begabtwerden durch die göttliche Schöpferkraft empfänglich, offen und zugänglich wäre. Denn eben darin besteht die anfängliche Vollkommenheit der Welt, nicht dass sie die göttliche Einwirkung nicht weiter bedürfte, nachdem sie einmal geschaffen ist, sondern dass sie in jedem Moment ihres gesetzlichen Verlaufs für die göttliche Einwirkung empfänglich ist, unbeschadet ihrer festen Gesetzlichkeit, unbeschadet ihres stetigen Zusammenhangs, unbeschadet ihrer allumfassenden Ordnung, die ihr von Anfang an unverlierbar anerschaffen ist. Diess setzt aber freilich voraus, dass der einwirkende göttliche Wille nie und nirgends ein willkührlicher ist, sondern immer und überall sich anbequemt an die durch ihre eigene stetige Entwicklung von Innen heraus gewordene Empfänglichkeit der Kreatur, dass er also keine einzige Wirkung ex abrupto thue, sondern nur so, wie sie durch die Kreatur selbst vorbereitet, vermittelt, bedingt ist. Trefflich sagt hierüber Weisse*): „Gott darf kein einziges Schöpfungsresultat der Welt äusserlich aufdrängen, sondern es muss bei jedwedem Akt einer Neuschöpfung einestheils der Natur, der inneren und äusseren Gesetzmässigkeit der vorhandenen Schöpfungsstufen Rechnung getragen werden, anderntheils zum Behuf der Erzielung des neuen Resultates die Selbstthätigkeit, die spontane Mitwirkung der einer jeden dieser Stufen inwohnenden Entwicklungskräfte in Anspruch genommen werden. Es handelt sich bei der Frage nach der Zulässigkeit des supranaturalistischen Wunderbegriffs nicht um die Möglichkeit neuer schöpferischer Akte auch innerhalb einer gegebenen und bereits festgestellten Weltordnung (diese Möglichkeit und Wirklichkeit ist vielmehr ausser allem Zweifel), sondern um die Stetigkeit dieses Fortschritts von den niederen zu den höheren Stufen. Das supranaturalistische Wunder aber charakterisirt sich eben wesentlich durch dieses Merkmal, dass durch dasselbe eine Stufe oder Reihe von Stufen jenes

*) In seinem Aufsatz über „philosophischen Gottesglauben und supranaturalistischen Wunderglauben“ in der Protest. Kirchenzeitung 1858. Nr. 26, 27, 29, p. 610.

Digitized by Google

stetigen Zusammenhangs der Naturerscheinungen übersprungen und der Natur Wirkungen aufgedrungen werden, zu welchen sie nach den ihr inwohnenden Gesetzen ihre Mitwirkung versagen muss. Dem strengen Supranaturalismus steht in jener Stetigkeitsforderung ein Hinderniss entgegen, das sich nur beseitigen lässt, wenn man auf die Forderung selbst und damit auf die unerlässlichen Bedingungen für ein wissenschaftliches Verständniss des Schöpfungsbegriffs Verzicht leistet." Wenn Rothe zugibt, dass Gott als Schöpfer keine Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren könne, dass die Welt von Gott durch die fortschreitende Schöpfungsthätigkeit so entwickelt werde, dass sie zugleich sichselbst entwickle: so trifft das offenbar ganz zusammen mit den soeben angeführten Bemerkungen Weisse's; um so inkonsequenter muss es daher erscheinen, wenn Rothe gar kein Arg daran findet, dass Gott auch einmal ohne Vermittelung des natürlichen Wachsthums und der künstlichen Zubereitung einige Brode „direkt gezaubert", also im strengsten Sinn improvisirt habe*). Durch solchen Zauberakt Gottes, fügt er hinzu, seien durchaus keine Naturgesetze verletzt oder aufgehoben worden, da ja solche Brode eben ohne allen Naturprozess, also ohne alle Berührung mit Naturgesetzen und folglich auch ohne allen Konflikt mit denselben zu Stande gekommen seien, eigentlich auch gar nicht geworden, sondern eben mit einemmale dagewesen seien. Aber wie? kein Naturgesetz soll durch solche direkte Zauberwirkung verletzt sein, da ja doch das Grundgesetz der Natur oder vielmehr der Begriff der Natur dadurch aufgehoben ist? denn es gehört zum Begriff der Natur, dass nichts in den Umkreis der Naturerscheinungen hereintreten kann, was nicht auch durch sie vermittelt ist; es gibt in der Erscheinung kein Daseiendes, das nicht auch geworden, d. h. durch einen Prozess von Vermittlungen hindurchgegangen wäre, die in gesetzlicher Ordnung aufeinander folgen. Leugnet also Rothe bei den direkt gezauberten Wundererscheinungen das Gewordensein, wie er freilich beim strengen Wunder muss, so verletzt er damit allerdings nicht ein einzelnes besonderes Naturgesetz, sondern er leugnet die Natur selbst

*) „Zur Dogmatik" p. 99 ff.

Digitized by Google

nach ihrem wesentlichen Begriff, als die werdende Welt; indem er aber die Natur leugnet, leugnet er nicht nur das reale Fürsichsein der Welt im Unterschied von Gott (sie wird zur substanzlosen Erscheinung des göttlichen Willens), sondern auch die Vollkommenheit des Willens Gottes, denn unvollkommener gewiss ist ein Wille, der gesetzlos willkührlich, als ein solcher, der aus der inneren Folgerichtigkeit seines Wesens heraus in stetiger Ordnung handelt. — Aber warum soll denn der freie Wille Gottes, entgegnet man uns, nicht ebensogut den Naturzusammenhang durchbrechen dürfen, wie der freie Wille des Menschen diess immerfort faktisch thut? Diese oft gehörte Vertheidigung des Wunders beruht auf einem handgreiflichen Paralogismus, speciell auf doppelsinnigem Gebrauch des Worts „Naturzusammenhang". Freilich wirkt der Mensch als eine der endlichen Causalitäten, die das Ganze der natürlichen Wechselwirkung ausmachen, fortwährend ändernd auf die jeweiligen Zustände des Wirklichen ein, aber die Gesetzlichkeit desselben kann er sowenig durchbrechen, dass vielmehr alles sein Handeln, als einbegriffen in die Gesammtheit der zusammenwirkenden endlichen Causalitäten oder des bestimmten und geordneten Weltganzen, auch gebunden ist an die allgemeinen Gesetze des Seins, ja sogar durch diese schlechterdings bedingt ist. Denn all' sein Erkennen geht auf die Gesetze der Welt und all' sein Handeln auf die Welt muss diesen Gesetzen sich anbequemen, hat aber auch in dieser Anbequemung die Sicherheit des gewollten Erfolgs, ohne welche es nie ein durch Zwecke bestimmtes Handeln geben könnte; sowohl die theoretische als die praktische Bethätigung des Menschengeistes ist sonach nur dadurch ermöglicht, dass er sich auf die untrügliche Gesetzlichkeit der Weltordnung verlassen kann; es ist sonach das Verhältniss des Menschen gegenüber der Natur ein Beweis für und nicht gegen die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, also ein Beweis gegen die Möglichkeit des Wunders.

Mit dieser objektiven Unmöglichkeit der Wunder hängt die subjektive Unmöglichkeit, vom Wunder zu wissen, oder die Unerkennbarkeit desselben enge zusammen. Die objektiv-metaphysische Gesetzmässigkeit des Geschehens hat zu ihrem Korrespondens die psychologische Gesetzmässigkeit des

Digitized by Google

Erkenntnissprozesses; nur durch beides zusammen ist der Natur der Sache nach ein wirkliches Erkennen mit der Gewissheit der objektiven Wahrheit ermöglicht; wo aber eines von beiden fehlt, da hört die Gewissheit für die objektive Realität alles unseres Erfahrungswissens auf, also auch für die Realität des bestimmten Wissens, das ein Wunder zum Gegenstand haben soll. „„Ich würde meinen Augen nicht trauen, wenn ich ein übernatürliches Wunder vor ihnen vorgehen sähe", das ist nicht bloss ein hyperbolischer, es ist ein ganz adäquater Ausdruck der Undenkbarkeit der objektiven Bürgschaft der Realität eines Wunders; das Sehen mit den Augen geschieht ja selbst nach Naturgesetzen; also auf Grund dieser Gesetze sollte ich die Gesetzlosigkeit annehmen?" (Weisse.) Also nicht einmal für den Augenzeugen einer ausserordentlichen Erscheinung wäre sie erkennbar als Wunder im strengen Sinn d. h. als ein die sinnlichen Vermittlungen ausschliessender Akt in der Sinnenwelt. Viel grösser noch ist die Schwierigkeit der Vergewisserung über die Realität eines Wunders für den, der durch Raum und Zeit von demselben entfernt ist und somit nur durch verschiedene Mittelglieder hindurch etwas davon erfährt; bedenkt man, wie es bei solchen mündlichen Ueberlieferungen geht, wie da schon eine verhältnissmässig kurze Frist hinreicht, um ein an und für sich einfaches Ereigniss lawinenartig anwachsen zu lassen, so steigt die Schwierigkeit, sich von der objektiven Realität eines Wunders, von dem man nur durch so mannigfache Mittelglieder hindurch etwas erfahren hat, zu vergewissern, zu einer bis an Unmöglichkeit grenzenden Höhe. — Endlich ist doch auch noch ein für den Historiker geradezu Ausschlag gebender Punkt zu erwägen; die Thatsache nehmlich, dass in allen Religionen, ja auch auf profanem Gebiet, wo irgend eine bedeutende geistige Erscheinung auftrat, überall mehr oder weniger wunderhafte Sagen sich ihr an die Ferse heften. Eine unbefangene Betrachtung wird da kaum umhin können, die einen wie die andern mit gleichem Masse zu messen; und diess wird dann kein anderes sein, als das psychologische, wornach man in diesen Wundergeschichten nicht sowohl Phänomene

Digitized by Google

der Natur, als vielmehr des religiösen Bewusstseins erkennt*).

Auch die Weissagung gehört nach der Dogmatik zu den Beweismitteln der Offenbarung, sofern sie ein solches Vorauswissen von zukünftigen Ereignissen nach ihren einzelnen Details bekundet, wie es unmöglich aus natürlich menschlicher Voraussicht hervorgehen, wie es also nur unmittelbar durch göttliche Eingebung entstanden sein kann. Die Möglichkeit einer solchen übernatürlich begründeten Weissagung würde nicht nur ein göttliches Vorauswissen der Zukunft auch in Bezug auf das Einzelste und Zufälligste voraussetzen, welches anzunehmen jedenfalls die grössten Schwierigkeiten hat*), sondern es wäre auch subjektiv nur ermöglicht durch magische Eingebung bestimmter Vorstellungen bis auf einzelne Namen und Zahlen sogar, was wir bei der Lehre von der Offenbarung aus psychologischen Gründen verwerfen mussten. Was nun aber das angebliche Vorhandensein solcher Weissagungen betrifft, so zeigt eine eingehende geschichtliche Kritik, dass oft die vorgeblichen Weissagungen nicht wirkliche Voraussagungen waren, sondern vaticinia post eventum (was namentlich im Charakter der sogenannten „apokalyptischen Literatur" lag, da diese es liebt, ihre Schilderungen von der Gegenwart früheren Propheten in den Mund zu legen; so z B. das Buch Daniel). Ein andermal ist umgekehrt eine Erzählung entstanden in unmittelbarer Abhängigkeit von einer alten Weissagung, deren Einzelzüge man als Prototyp für jede ähnliche Situation zu betrachten angefangen hatte. So wurden z. B. in die Schilderung der Leidensgeschichte Jesu, wie sie allmählig im Munde der Gemeinde sich bildete, von der frommen Sage die Züge alter Leidenspsalmen hineingelegt, die, anfangs nur als Citate und Reflexionen beigezogen, später als Bestandtheile der Erzählung selbst angesehen wurden. Von der messianischen Weissagung im Allgemeinen bemerkt Schleiermacher gewiss mit Recht, dass sie da, wo sie auf den künftigen Messias und sein Reich wirklich und ursprünglich

*) Man vergl. dazu oben 3. Kap. p. 86.
**) s. oben bei der göttlichen Allwissenheit, p. 292.

Digitized by Google

geht, nicht ein treues Bild von Christus und seiner Gemeinde gibt, sofern das äusserlich Theokratische immer eine Hauptrolle in jenen alten Weissagungen vom Davidischen Königthum spielte; umgekehrt aber, wo sie ein treues Bild gibt, wie in der Darstellung des lehrenden und leidenden Knechts Gottes (Jes. 42. 53), da geht diess zunächst, nach seinem ursprünglichen Sinn, nicht auf den eigentlichen Messias, auf den Davidischen König, sondern bot nur vermöge seiner allgemeinen Wahrheiten die Möglichkeit, nachträglich auf diesen, jedenfalls in der Christenheit auf Jesum, gedeutet zu werden. Unter den neutestamentlichen Weissagungen aber spielt keine eine so bedeutende Rolle, wie die von der Nähe der Parusie Christi zum Gericht und diese gerade ist in dem Sinn wenigstens, wie sie dort gemeint war, unerfüllt geblieben. Unmöglich also können wir in ihr etwas göttlich Geoffenbartes erblicken, sondern wir verstehen sie als den sehr natürlichen Ausdruck dessen, worauf das allgemeine Verlangen der ersten Christen gerichtet war; der Wunsch, die Hoffnung, die Sehnsucht gestaltet sich der erregten Phantasie unwillkührlich in ein Bild des Gehofften, das um so sinnlich-konkreter, zugleich aber auch um so apokalyptisch-schwärmerischer ausfallen wird, je gespannter und glühender die Sehnsucht ist nach dem Eintreten des Erhofften. Den Schlüssel für das Verständniss solcher Weissagung haben wir also gleichfalls, wie für das Wunder, bei der Psychologie zu suchen. Die wahre Weissagung indessen, die in der Geschichte im Grossen, wie im Einzelleben immer wiederkehrt, ist jene Vorahnung einer höheren, vollkommeneren Entwicklung, die auf der niederen Stufe in Form eines unbefriedigten Verlangens, eines unklaren und unbestimmten, fast instinktiven Suchens und Tastens sich kund gibt und die ihre Aufklärung erst erhält von der wirklichen Erfüllung. Von diesem Grundzug aller geistigen Entwicklung gilt es allerdings, was man neuerdings oft hört, dass alle Weissagung erst im Lichte der Erfüllung richtig verstanden werden könne; dagegen wenn dieser Satz zur Rettung des dogmatischen Weissagungsbegriffs aus den Nöthen der Kritik benützt werden soll, so muss diess als unstatthafte Vermengung heterogener Betrachtungsweisen bezeichnet werden.

Digitized by Google

Endlich rechnet die Dogmatik zur Offenbarung auch noch die Eingebung (Inspiration) der heiligen Schriften; ja diese ist ihr nahezu identisch mit dem Wesen aller Offenbarung, wogegen die Wunder nur das begleitende Appendix, als Zeugniss für die Wahrheit der Inspiration, und die inneren Erlösungsvorgänge gar nur die nachfolgende Wirkung derselben bilden. Was zunächst die Nothwendigkeit einer solchen lehrhaften Eingebung der Lehrbücher des Glaubens (der heiligen Schriften) betrifft, so hat Schleiermacher unwiderleglich nachgewiesen, dass bei uns, wie bei den ersten Christen, der Glaube an die von Christo ausgehende Erlösung das Erste ist und der Glaube an die Schrift erst nachfolgen kann; dass also die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung oder der Inspiration der Schrift keineswegs der letzte Stützpunkt unseres ganzen christlichen Glaubens ist, sondern der einzig feste Ueberzeugungsgrund in der thatsächlichen Erfahrung von der Erlösung inwendig im Gemüth selbst liegt. Wo diese Erfahrung gemacht ist, wird man um ihretwillen auch geneigt sein, der Schrift göttlichen Charakter zuzuschreiben, aber doch nur insofern und insoweit, als ihr Inhalt von göttlichen Offenbarungsthatsachen handelt, die der selbsterlebten inneren Offenbarung homogen sind. Dagegen wie es sich mit dem Ursprung dieser Schriften verhalte, darüber etwas festzusetzen, liegt nicht im Interesse der Frömmigkeit unmittelbar, die ihren Grund, wie gesagt, zu sicher in sichselbst trägt, als dass sie um eine Begründung durch äussere Autoritäten ängstlich besorgt sein sollte. — Dass nun aber der Ursprung dieser Schriften jene übernatürliche Inspiration nach dogmatischer Lehrweise gewesen sei, ist unmöglich theils an und für sich, weil eine solche Eingebung fertiger Vorstellungen aller gesunden Psychologie widerspricht (worüber wir wieder auf die obige Auseinandersetzung über die psychologische Form der Offenbarung verweisen); theils weil eine solche Annahme durch den wirklichen Thatbestand widerlegt wird. Denn jeder unbefangene Blick in die wirkliche Beschaffenheit der Schrift zeigt zur Genüge, wie viel des rein Menschlichen sie enthält; es verrathen sich die individuellen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller unzweideutig; es machen sich lokale und temporelle Bedingtheiten geltend; der Zweck der einzelnen Schriften ist schon gar nicht durchaus der

Digitized by Google

einer allgemeinen Lehrabhandlung, sondern es sind grösstentheils Gelegenheitsschriften mit ganz bestimmtem Zweck, der in gegebenen menschlichen Verhältnissen, auch in rein persönlichen Angelegenheiten, lag; sodann ist auch die Lehrweise selbst eine höchst mannigfaltige, nach der Individualität und Zeit der Verfasser verschiedene; und nicht immer sind es bloss formelle Differenzen, die sich hieraus ergeben, nicht bloss Fortschritte vom Unbestimmteren zur bestimmteren Lehrausbildung, sondern in manchen Punkten auch wirkliche materiale Gegensätze in der dogmatischen Anschauungsweise, in der ganzen religiösen Richtung, in der prinzipiellen Auffassung des Christenthums (z. B. zwischen Paulus und Jakobus). Nur eine einseitig abstrakte, alle besondern Eigenthümlichkeiten des Einzelnen verwischende Betrachtung der Schrift kann sich über diesen Thatbestand täuschen und über das in allen ihren Theilen reich und mannigfach pulsirende menschliche Geistesleben hinwegeilen zu der mechanischen und uniformen Inspiration*). — Aber, entgegnet man uns, wenn die Vorstellungen und Lehren der Schrift als solche nicht unmittelbare Wirkungen der Offenbarung sind, sondern vermittelt durch menschliche Geistesthätigkeit, wie kommt es dann, dass sie doch von den Urhebern selbst so häufig**) als göttliche Offenbarung bezeichnet und also wohl auch ohne Zweifel dafür gehalten werden? Auch hier ist es wieder die Psychologie, die uns den Schlüssel des Verständnisses liefert. Der Grund jener Erscheinung liegt nehmlich in der psychologischen Form derjenigen Erkenntnissthätigkeit, welche zunächst bei der Bildung religiöser Vorstellungen betheiligt ist: der Phantasie; sie ist es ja, wie

*) Man vergl. dazu Rothe, „zur Dogmatik", den dritten Artikel über die heil. Schrift.

**) Wenigstens gilt diess von den prophetischen und apokalyptischen Schriften; weit weniger von eigentlichen Lehrschriften, wie den apostolischen Briefen, und gar nicht von den historischen Schriften. Dieser Unterschied, der schon von Spinoza im tract. theol. polit. (cap. 11) hervorgehoben wird, bestätigt unsere Theorie: denn er zeigt, dass im selben Mass, in welchem bei der religiösen Produktion die Phantasie vorwiegt und die Reflexion zurücktritt, in selbem Mass das Produkt entschiedener auf unmittelbare göttliche Eingebung zurückgeführt wird.

Digitized by Google

wir früher*) sahen, welche die Erregungen des religiösen Gemüths zuerst in anschaulich-vorstellbare Gestaltungen einkleidet. Weil aber diese Phantasiethätigkeit eine unmittelbare und unwillkührliche ist, also noch jenseits der bewussten und freien Reflexionsthätigkeit liegt, so entzieht sie sich dem klaren Selbstbewusstsein, ihre Produkte erscheinen daher als unmittelbar vorgefundene, eingegebene, geoffenbarte. Und doch tragen sie die deutlichsten Spuren an sich von ihrem Ursprung unter der Potenz der Einbildungskraft, welche in ihrer Gestalten entwerfenden Thätigkeit durchaus gebunden ist an das sonsther zu Gebot stehende Vorstellungsmaterial. Und diese Phantasiethätigkeit hat nun zwar eben wegen ihrer Unmittebarkeit das Gute, dass die von ihr producirten Formen die geeignetsten sind, um für das Subjekt selbst und für seine nächste Umgebung und Zeit die religiösen Erregungen des Innern in treuem Reflex und allgemeinverständlichem Symbol zum Ausdruck zu bringen. Aber nicht minder gewiss ist, dass diese ersten Formen für eine spätere, andersgeartete Vorstellungs- und Denkweise nicht mehr die adäquate Form ihres Inhalts sein hönnen; was Anfangs das richtige und einzig mögliche Vehikel war, wird dann zur verdeckenden Hülle, zur undurchdringlichen Schaale. Aber diese Hülle abzustreifen, diese Schaale zu durchbrechen und diese Form auszuscheiden vom eigentlichen bleibenden Gehalt, das ist eben die Aufgabe der philosophischen und geschichtlichen Forschung.

*) Vergl. dazu oben Kap. 3, besonders p. 84. 110 f.

Digitized by Google

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung . . . . . XI—XV

Erstes Buch: Das Wesen der Religion.

Eintheilung . . . . . 3—4

I. Theil: . . . . . 5—158

Das Wesen der Religion als eines menschlichen Verhaltens.
(Psychologie der Religionsphilosophie.)

1. Abschnitt: . . . . . 5—79

Das psychologische Wesen der Religion an und für sich: Die Frömmigkeit.

1. Kapitel: . . . . . 5—68

Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs.
(Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Feuerbach.)

2. Kapitel: . . . . . 68—79

Schlusskritik und Resultat: Die Frömmigkeit nach ihrem materialen Wesen und ihrer psychologischen Form.

2. Abschnitt: . . . . . 79—124

Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunktionen.

3. Kapitel: . . . . . 79—113

Die Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion (Glauben und Wissen).
Die Phantasie (Mythus, Theophanie, Wunderlegende). Die Vorstellung (Dogma). Die Verstandesreflexion (Scholastik, Supranaturalismus u. Rationalismus). Uebergang zur Spekulation durch Jakobi's Gefühlsphilosophie und Kant's Vernunftkritik. Die Spekulation (Schleiermacher, Hegel und seine Schule). — Resultat: Unterschied und Beziehung zwischen Glauben und Wissen.

4. Kapitel: . . . . . 113—124

Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit.

Digitized by Google

Seite

Unmittelbare Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit; Mängel dieses Standpunkts. Emanzipation der Sittlichkeit. Einseitigkeit der religionslosen Sittlichkeit. Resultat: Wechselwirkung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit.

3. Abschnitt: . . . . . 125—158

Die Gemeinschaft der Frömmigkeit.

5. Kapitel: . . . . . 125—140

Die Entstehung der frommen Gemeinschaft.

Die Theorieen des Rationalismus, Schleiermacher's und Hegel's. Resultat in Beziehung auf die vorgeschichtlich-mythologischen und in Beziehung auf die geschichtlichen Religionen. Bedeutung der Religionsstifter.

6. Kapitel: . . . . . 140—158

Die Bethätigung der frommen Gemeinschaft im Kultus.

Das Gebet und die religiöse Rede. Das Opfer und die Feier. Die jüdischen und die christlichen Kultushandlungen. Verhältniss von Wort und Zeichen. Das Wort als magisches Zeichen. — Klerus und Laien.

II. Theil: . . . . . 159—410

Das Wesen der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses.

(Metaphysik der Religionsphilosophie.)

1. Abschnitt: . . . . . 159—292

Gott und die Welt.

7. Kapitel: . . . . . 160—195

Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes.

Kosmologischer, teleologischer, moralischer, ontologischer und religiöser Beweis.
Kritik der gegnerischen Einwürfe.

8. Kapitel: . . . . . 195—292

Verhältniss Gottes zur Welt.

Geschichtliche Skizze: Der indische Pantheismus. Der griechische Pantheismus und Atomismus. Der Pantheismus Bruno's und Spinoza's. Der materialistische und idealistische Pankosmismus. Deistische Transscendenz (Plato und Schleiermacher). Immanenz des Prozesses (Hegel). Deismus und Pantheismus. Theismus, und zwar spekulativer (Schelling, Weisse, R. Rothe) und empirischer Theismus (Aristoteles, Leibnitz, Lotze, Ulrici); theistische Schöpfungslehre von J. H. Fichte.

Resultat: Die Schöpfung (ihre Faktoren in Gott, ihr Resultat: die räumlich-zeitliche Welt, ihr Endziel und ihr Anfang). Schöpfung und Erhaltung. Die göttlichen Eigenschaften (Begriff derselben: Allmacht und Weisheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit).

Digitized by Google

Seite

2. Abschnitt: . . . . . 293—356

Der Mensch.

9. Kapitel: . . . . . 293—330

Der Anfang der Menschheit.

Die Schöpfung des Menschen (Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft). Ob ein Anfang oder viele Anfänge? — Kritik der Vorstellung vom Urstand; vom Sündenfall; von der Erbsünde. Indeterministische und prädeterministische Theorieen von der Entstehung des Bösen. Anfängliche Nothwendigkeit des Bösen. Verhältniss Gottes zum Bösen (die göttlichen Eigenschaften: Heiligkeit und Gerechtigkeit).

10. Kapitel: . . . . . 330—356

Das Endziel der Menschheit.

Beweise für die Unsterblichkeit (psychologischer, moralischer, religiöser Beweis). Das ewige Leben. Die Frage nach der Apokatastasis.

3. Abschnitt: . . . . . 356—410

Die göttliche Offenbarung.

11. Kapitel: . . . . . 356—392

Positive Entwicklung des Begriffs der göttlichen Offenbarung.

Kritik der Theorieen des Supranaturalismus, Rationalismus, Schleiermacher's u. Hegel's. Resultat: Die psychologische Form der Offenbarung und das materiale Wesen derselben: Erlösung und Versöhnung, als innerlicher Prozess. Die Erlösung und der Erlöser.

12. Kapitel: . . . . . 393—410

Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration.

Digitized by Google

Leipzig.

Druck von A. Th. Engelhardt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Religion,

ihr Wesen und ihre Geschichte,

auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Zweiter Band:

Die Geschichte der Religion.

Leipzig.

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

Digitized by Google

Die Geschichte der Religion

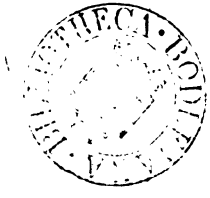
dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Motto: Der Herr hat gemacht, dass sie ihn suchen sollten, ob sie ihn fühlen und finden möchten; und zwar er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.

Apostelgeschichte 17, 27. 28.



Leipzig.

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweites Buch:

Die Geschichte der Religion.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Welches war der Anfang, die Urform der Religion? Diese Frage, mit welcher die Darstellung der Religionsgeschichte zu beginnen hat, gehört noch halbwegs der Religionsphilosophie an und passt daher eben hieher, an den Uebergang von der Philosophie zur Geschichte der Religion. Es ist nehmlich diese Frage schon desswegen nicht durch geschichtliche Untersuchung allein und unmittelbar zu beantworten, weil die Quellen keiner geschichtlichen Religion in jene vorgeschichtlichen Zeiten der menschheitlichen Anfänge zurückreichen. Wir haben auf der einen Seite die Ueberlieferungen und Erinnerungen der heidnischen Völker, welche überall nichts wissen von einem Anfang ihrer Religionen, sondern diese immer schon zugleich mit dem Dasein des einzelnen Volks als daseiend voraussetzen. Hiernach reicht das polytheistische Heidenthum mindestens so weit zurück als das Dasein der Völker, somit als die geschichtliche Zeit. Auf der andern Seite haben wir die Ueberlieferung des Alten Testaments, welche an den Anfang der menschlichen Geschichte bereits den wahren Gottesglauben setzt, der sich aber nur in einem einzigen Geschlechte erhielt, wogegen ringsum in der übrigen Welt das Heidenthum an die Stelle des ursprünglichen reinen Glaubens tritt. Wie aber und woraus dieses Heidenthum entstanden, wird auch hier nicht klarer gemacht; es ist eben zur Zeit Abrahams mit einemmale da, als ein Faktum, dessen Erklärung ausserhalb des Gesichtskreises des Alten Testaments liegt, — natürlich, da ja dies Buch nicht ein Lehrbuch der Weltgeschichte sein will, sondern eben nur die Geschichte des Einen Volks Israel zu seinem Mittelpunkt hat, um den sich Alles dreht, auf den von Anfang Alles hinzielt.

Digitized by Google

Da nun die eigentlich geschichtlichen Erinnerungen bei dem Volk Israel nicht über die Zeit seiner Erzväter zurückreichen, hier aber bereits der Gegensatz von Polytheismus und Monotheismus*) uns entgegentritt, so haben wir auch von dieser Seite aus keine direkte geschichtliche Aufklärung über den Ursprung weder des einen noch des andern, also überhaupt keine (geschichtliche) Nachricht über die Urform der Religion zu erwarten. Wir sind daher darauf angewiesen, aus den einzelnen Religionen selbst, sowie sie in geschichtlicher Zeit uns vorliegen, Rückschlüsse zu ziehen auf die Art und Weise ihrer Entstehung und hierauf Hypothesen über die vorgeschichtliche, zuletzt über die uranfängliche Form der Religion zu gründen. Und zwar werden wir einer solchen Hypothese den Vorzug vor den andern zu geben geneigt sein, welche am ehesten geeignet ist, aus der vorangestellten Einen Religionsform des vorgeschichtlichen Anfangs die so weit auseinandergehende geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Religionen erklärlich zu machen.

Indem wir uns anschicken, in den geschichtlichen Zügen des Heidenthums selber Aufschlüsse zu suchen über seinen Ursprung, hören wir billig zunächst Männer aus dem Heidenthum selbst. Zwar fassten sie die Frage nicht so allgemein: wie das Heidenthum entstanden sei? — sie konnten so nicht fragen, da diese Frage nothwendig voraussetzt, dass man über das Heidenthum selbst schon hinaus ist — sie fragten zunächst nur nach der Bedeutung der Mythologie. Aber diess kommt doch der Sache nach ganz auf dasselbe hinaus wie jene allgemeinere Frage; denn Mythologie ist eben das charakteristische Wesen des Heidenthums, und die Frage nach der Bedeutung der Mythologie ist nicht zu trennen von der nach dem Ursprung derselben. Höchst merkwürdig ist nun in dieser Beziehung, dass die alten Weisen, welche über diese Frage reflektirten, alle einstimmig die Mythologie ihres Volks allegorisch deuteten, d. h. sie fanden in der-

*) Dass auch in diesem sich noch gewisse Spuren des Gegentheils entdecken lassen, wie später gezeigt werden wird, kann hier unberücksichtigt bleiben, weil jene Spuren jedenfalls für die Erinnerung der spätern Zeit Israels und für das Bewusstsein des Geschichtsschreibers selbst so gut wie nicht vorhanden sind.

Digitized by Google

selben einen andern Sinn als den, welcher zunächst in den Worten liegt und welcher in Göttersagen besteht, also wesentlich religiöser Art ist. Als den eigentlichen Inhalt betrachteten die Einen nehmlich philosophische, metaphysische oder namentlich physikalische Doktrinen, die Andern Erinnerungen aus einer längst vergangenen menschlichen Geschichte. Zu den Ersteren gehörten schon die Pythagoräer und Naturphilosophen, wie Empedokles, der seine vier Weltelemente Feuer, Luft, Erde und Wasser mit den vier Götternamen: Zeus, Here, Aidoneus und Nestio belegte und also wohl auch mit diesen Göttern selbst identificirte; in der Schule des Anaxagoras wurden ausser den Göttersagen auch die Heroensagen, z. B. die Abenteuer des trojanischen Kriegs auf eine Beschreibung physikalischer Vorgänge unter allegorischer Hülle zurückgeführt. Aber auch der scharfsinnige Aristoteles erklärt geradezu den Mythus, soweit er Wahrheit zum Inhalt habe, für ein Fragment der philosophischen Ansichten der ältesten Vorfahren, wornach die Götter nichts anderes sein sollen als die ersten Substanzen oder Prinzipien der Welt und das göttliche Wesen das die ganze Natur umfassende; das Uebrige aber, d. h. die mythische Form, sagt er, sei nur hinzugefügt zur Ueberzeugung der Menge und zum Gebrauch für die Gesetze und sonstigen Interessen. Später waren es besonders die Stoiker, durch welche diese Behandlung der Mythologie eine weite Verbreitung gewann; sie fanden in der Volksreligion denselben Inhalt wie in ihrer Philosophie; denn da sie vermöge ihres Pantheismus in allen Naturkräften Erscheinungen der Einen Gottheit oder der Weltseele sahen, so fiel es ihnen leicht, die polytheistischen Götterwesen auf die göttlichen Weltkräfte zu deuten; und sogar den Aberglauben der Vorzeichen, des Vögelflugs und der Opferschau, der gesammten Mantik wussten sie zu rechtfertigen, indem sie aus der Lehre ihres Systems von dem natürlichen Zusammenhang aller Dinge den freilich sehr übereilten Schluss zogen, dass nicht allein Alles, was in irgend einem Theil der Welt vorgehe, sich in jedem beliebigen andern bis in's Kleinste hinaus vorbereiten und ankündigen könne, sondern dass es auch möglich sei, diese Vorzeichen als solche zu erkennen und zu deuten. Zugleich aber konnten sich

Digitized by Google

diese Philosophen doch auch nicht verhehlen, dass die mythologische Form der Volksreligion zur philosophischen Wahrheit in einem starken Gegensatz stehe, dass namentlich die Darstellung des Göttlichen unter menschlicher Gestalt und mit allen Leidenschaften und Schwachheiten der menschlichen Natur (der Anthropomorphismus und Anthropopathismus) mit dem reinen Begriff des Göttlichen sich nicht reimen lasse. Da sie nun aber wohl einsahen, dass diese Form der Volksreligion wesentlich und unentbehrlich sei und dass die reine Philosophie nie deren Stelle ersetzen könnte, so lag der Gedanke nahe, dass diese mythologische Form, wie sie für die Zukunft aus politischem Interesse unentbehrlich sei, so auch schon von Anfang nur aus politischen Interessen von Staatsmännern gemacht worden sei, diese also die eigentlichen Begründer der Religion in ihrem Unterschied von der Philosophie seien. So dachte z. B. der römische Pontifex Maximus Quintus Mucius Skävola, Schüler des Panätius, eines Hauptbegründers des römischen Stoicismus. Es erging hierbei der polytheistischen Religion ganz so, wie in unserer Zeit dem Christenthum unter den Händen der Hegel'schen Theologen: die philosophische Begründung erwies sich unter der Hand als gründliche Negation; während man von der Identität des Inhalts ausgehend nur die Form für eine niedrigere und unwahre erklärte, hob man eigentlich das Wesen der Religion radikal auf und ersetzte es durch Philosophie. Cicero, der philosophische Kritik mit zarterem Sinn für religiöse Dinge verband, hat diess wohl bemerkt und sagt mit Recht über seine philosophischen Landsleute*): „Wie? haben nicht Die, welche behaupteten, dass das ganze System der Götterlehre von weisen Menschen zu politischen Zwecken erdichtet worden sei, damit die Religion Diejenigen zu ihrer Pflicht führe, welche sich nicht durch die Vernunft leiten liessen, alle Religion von Grund aus aufgehoben?" — Nicht besser aber erging es der Mythologie bei den Erklärern aus der epikureischen Schule. Sie leugnete zwar die Volksgötter nicht, deutete dieselben auch nicht mit Abstreifung ihrer Menschenähnlichkeit in kosmische Kräfte um, wie der Stoicismus, aber

*) Cic. Nat. D. I., 42.

Digitized by Google

sie rückte dieselben in eine deistische Ferne und leugnete allen Einfluss derselben auf das Leben der Menschen. Die Göttergeschichten, welche sich durchweg um das Eingreifen der Götter in menschliche Angelegenheiten drehen, müssen auf diesem Standpunkt entweder einfach für Fabeln erklärt oder mit Beseitigung ihres religiösen Charakters für rein menschliche Geschichte genommen werden. Letztere Ansicht hat ihren Namen von Euemerus, einem Griechen aus der Zeit Alexanders M., der in Form eines Roman (einer Reisebeschreibung) seine Ansicht ausführte, dass die griechischen Götter alle nur berühmte und verdienstvolle Männer der Vorzeit, Könige, Kriegshelden und Philosophen gewesen seien, welche nach ihrem Tode von ihren Mitmenschen göttlich geehrt, von Dichtern unter der Form von Göttern besungen und so zuletzt, als man sich an ihr irdisches Leben nicht mehr erinnern konnte, für wirkliche Götter gehalten worden seien. Diese Ansicht über den Ursprung und die Bedeutung der Mythologie, die seichteste und abgeschmackteste unter allen, hat sich gleichwohl wegen ihrer Gemeinfasslichkeit in alter und neuer Zeit grossen Beifalls erfreut. Viele alte Historiker benutzten sie, um für die Leere der geschichtslosen Vorzeit einigen Inhalt an menschlichen Geschichten zu bekommen; der trojanische Krieg, die Argonautenfahrt, die Irrfahrten des Odysseus wurden da zu wirklichen menschlichen Geschichten, Aeolus, der Gott der Winde, zu einem in Wetterprophezeiungen erfahrenen alten Seemann, Atlas zu einem Astronomen, Skylla zu einem schnellsegelnden Freibeuter. Auch die Kirchenväter legten ihrer Polemik gegen das Heidenthum gerne diese Auffassung der Mythologie zu Grunde. Und noch im vorigen Jahrhundert kam diese Theorie zu hohem Ansehen durch das Werk des französischen Abbé Banier, worin bewiesen werden sollte, dass „ungeachtet aller Ausschmückungen, mit denen die Fabeln versehen worden sind, es keine schwierige Sache sei, zu erkennen, dass dieselben einen Theil der Geschichte der ältesten Zeit enthalten". Da wurde u. A. ausgeführt, dass die Geschichte vom Minotaurus und der Pasiphae weiter nichts enthält als einen Liebeshandel der Königin von Kreta mit einem Seekapitän Namens Taurus und dass in dem Kunstwerk des Dädalus nur ein schlauer

Digitized by Google

Vertrauter steckt. Atlas, der den Himmel auf den Schultern trägt, ist ein König, der mit einem Globus in der Hand Astronomie studirte. Die goldenen Aepfel in dem von einem Drachen bewachten Garten der Hesperiden waren Orangen, die von Bullenbeissern bewacht wurden u. s. w. Unter diese Klasse von Mythenerklärung gehört auch die Ableitung derselben aus Personen und Erzählungen der biblischen Geschichte. G. J. Voss stellt in seinem Werke: „de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae" den Saturn mit Adam oder Noah, Janus oder Prometheus wieder mit Noah, den Pluto mit Japhet oder Ham, Neptun mit Japhet, die Minerva mit Naamah, der Schwester Tubalkains, diesen selbst mit Vulkan, den Typhon mit Og, König von Basan, zusammen, in der Meinung, dass aus diesen geschichtlichen Personen der Bibel jene heidnischen Götter gemacht worden seien. Schelling bemerkt dazu sehr gut, an die umgekehrte Möglichkeit, dass aus mythischen Göttern biblische Menschen geworden seien, habe man damals nicht denken können. Am weitesten ging in dieser Richtung der französische Bischof Huet, der in seiner demonstratio evangelica beweisen wollte, dass fast die ganze heidnische Götterlehre von Moses entlehnt und Moses selber das Urbild sei, das in den heidnischen Ueberlieferungen nicht nur zu einem Zarathustra und Orpheus, sondern auch zu Göttern wie Apollo, Vulkan, Faunus gestempelt worden, wie auch sein Weib Zippora oder seine Schwester Mirjam die Vorbilder aller heidnischen Göttinnen waren.

Alle diese Theorieen nun können schon desshalb keinen wirklichen wissenschaftlichen Werth in Anspruch nehmen, weil sie nicht aus dem eigenen Wesen der Mythologie geschöpft sind und daher völlig haltlos nur eben herumrathen auf dem weiten Gebiet des Möglichen und Unmöglichen. Der Inhalt der Mythologie ist all' diesen Theorieen ein von anderwärts her entnommener und der mythologischen Form von Haus aus ganz fremdartiger, äusserlicher, zufälliger. Dabei ist es dann von untergeordneter Bedeutung, ob dieser Inhalt ein philosophischer oder historischer ist, und ob aus der profanen oder aus der biblischen Geschichte entnommen, und ob er seine eigenthümliche mythologische Form erhalten

Digitized by Google

hat durch politische Berechnung der Gesetzgeber und Staatengründer oder durch unwillkürliche Entstellung und allmähliges Missverständniss eines ursprünglich völlig anders Gemeinten. Eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Mythologie datirt erst von unserm Jahrhundert her und war die Folge des neuen Aufschwungs der philologischen Studien. Freilich eben diese philologische Behandlung führte zunächst wieder auf ganz ähnliche Theorieen zurück, wie sie schon bei den Alten selbst sich finden, namentlich auf die allegorische Erklärungsweise. Heyne und Hermann, die beiden berühmten Philologen, wollten durch eingehende Untersuchung der Etymologie der Götternamen der Mythologie auf den Grund kommen, indem sie von dem durchaus richtigen Grundsatz ausgiengen, dass man das Prinzip der Deutung bei dem gänzlichen Mangel äusserer Zeugnisse aus den Mythen selbst herausfinden müsse. Minder glücklich aber war das Resultat, bei welchem sie ankamen. Hermann fasst es kurz dahin*): „Der Grundinhalt der Mythologie ist Philosophie, d. h. Erklärung der Natur und des Zusammenhangs der Dinge, Kosmogonie, Astronomie, Zeitrechnung, woran sich Theologie und Geschichte anschliessen. Und zwar sehen wir in den Mythen nicht etwa bloss eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorieen auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, genaue Berechnung gegründet, sodass wir, wenn auch nicht die ersten Keime, doch das ganze Gebäude der Mythologie als das Resultat einer gründlichen Wissenschaft und tiefen Weisheit ansehen müssen.“ Die mythologische Form aber erklärt er sich aus der personificirenden Darstellungsart, welche zwischen der eigentlich allegorischen und rein begrifflichen in der Mitte liege, sofern sie, „auf der einen Seite, indem sie Alles als lebend und handelnd einführt, noch ganz den poetischen Charakter alter Zeit und Sprache an sich trägt, auf der andern Seite aber, weil sie den Begriff des Gegenstands mittelst des seine Natur bezeichnenden Prädikats festhält, sich zu wissenschaftlicher Behandlung eignet und bestimmte, sichere und deutliche Kenntniss und Einsicht

*) „Ueber das Wesen und die Bedeutung der Mythologie: ein Brief an Creuzer.“ p 46.

Digitized by Google

möglich macht. Insofern ist die personificirende Darstellung die nothwendige und wesentliche Form aller Mythologie, welche nicht ein blosses Spiel der Phantasie ist, sondern einen Inbegriff von Kenntnissen, eine Wissenschaft enthält.“ So erklärt er z. B. die hundertarmigen Riesen Kottos, Briareus und Gyes: Kottos (von κοπτω) ist der Schlagende, d. h. Hagel; Briareus der Lastende, d. h. Schnee; Gyes der Furchende, d. h. Regen. Oder wenn die Götter, namentlich Juno, Neptun und Minerva, den Jupiter einmal binden wollten, so versteht er diess so: „Die Menschen wollen zu ihren Arbeiten auf dem Lande, zur Schifffahrt, zu ihren bürgerlichen Einrichtungen und Beschäftigungen die Wärme der guten Jahreszeit festhalten und keinen Winter haben. Aber die Besänftigerin Thetis, welche allen Streit in Ruhe und Ordnung bringt, ruft den Briareus in den Himmel und nun müssen es die Menschen wohl aufgeben, das gute Wetter in ihre Gewalt zu bekommen.“*) Nach dieser Theorie ist also die Mythologie ursprünglich nicht aus Religion, sondern aus rein natürlicher und religionsloser Weltbetrachtung hervorgegangen. Woher kommt es denn nun aber, dass doch überall die Mythologie in einer ursprünglichen Beziehung und Verbindung mit der Religion angetroffen wird? Um diesem naheliegenden Einwurf zu begegnen, geht Hermann über seinen Vorgänger in dieser Theorie, Heyne, noch hinaus und wagt die kühne Behauptung, dass die Mythologie ihren Ursprung einer antireligiösen Naturbetrachtung der höher gebildeten Volkslehrer verdanke. Die Volkslehrer (Priester) kamen — so denkt sich diess Hermann**) — vermöge ihrer gründlicheren Kenntnisse und genaueren Bekanntschaft mit der Natur zu der Einsicht, dass die bisher geglaubten Götter und Göttergeschichten nichts anderes seien als die Kräfte und Erscheinungen der Natur selbst. Diese Lehre, ein Ergebniss der Betrachtung und Erforschung der Natur, war von aller vorher etwa bestandenen Theologie ganz verschieden und konnte nur als neue Lehre aufgeklärter Männer erscheinen; dem alten Glauben machte sie ein Ende und verwandelte ihn gänzlich

*) A. a. O. p. 84 f.
**) A. a. O. p. 33 f. u. 140.

Digitized by Google

in profane Wissenschaft, in Philosophie. Allein weil diese Neuerung nicht durchgedrungen wäre, wenn sie offen gelehrt worden wäre, so musste diese Lehre, welche nach ihrem esoterischen Sinne blosse Philosophie und sogar antireligiös war, doch zugleich eine exoterische Gestalt annehmen und daher wieder ganz als Theologie auftreten. So wurden die kosmogonischen und and. Philosopheme zu Göttergeschichten; und an diese Form hielt sich die Menge, während die Priester den eigentlichen, esoterischen Sinn wohl kannten. Doch auch bei diesen gerieth eben infolge der Verbindung der rein philosophischen Lehre mit der Religion ihr eigentlicher Sinn bald in Vergessenheit und indem man sie bloss für Religionslehre nahm und aus religiösen Begriffen zu deuten versuchte, entstand der Mysticismus, wie er in dem Mysterienwesen der Griechen gepflegt wurde. — Diess ist die seinerzeit berühmt gewesene Mythenerklärung Gottfr. Hermann's. Sie rief sogleich mehrfachen Widerspruch hervor. Der eine, von Seiten des berühmten Philologen J. H. Voss, war wenig bedeutend; dieser wollte in den Mythen nichts als die freien Produkte einer spielenden Poesie finden und verwahrte sich daher auf's heftigste dagegen, irgend einen ernstlichen Sinn, eine Lehre irgendwelcher Art, in dieser Poesie aufzusuchen. Aber eine solche blosse Leugnung jedes bestimmten Sinnes und ernstlichen Inhalts kann gegenüber einer Erklärungsweise, welche einen positiven Sinn statuirt und für denselben mehrfache Anhaltspunkte aufzuweisen immerhin im Stande ist, keine Berechtigung in Anspruch nehmen. Zudem hatte diese Theorie von der bloss poetischen Bedeutung der Mythen offenbar nur die Mythologie des griechischen Epos im Auge; dass aber die Mythologie ein Glaube war, welcher das ganze Leben nicht nur der Griechen zu Homers Zeiten, sondern aller heidnischen Völker beherrschte und dass es um diese beherrschende Macht etwas sehr Ernstes und zum Theil geradezu Furchtbares war, dass in ihrem Dienst nicht bloss heiter gespielt und geträumt wurde, sondern die schwersten Opfer gebracht werden mussten: an all' das war bei dieser Theorie nicht gedacht. Aber freilich, auch bei der Theorie von Heyne und von Gottfr. Hermann lässt sich schwer begreifen, wie ein Volk hätte dazu kommen sollen, sich von

Digitized by Google

seinen Lehrern bereden zu lassen, nicht nur an Göttergeschichten zu glauben, die ihm vorher unbekannt waren, sondern auch im Dienste dieser Götter so schwere Opfer sich aufzulegen und Jahrhunderte hindurch zu tragen. Solches thut der Mensch doch nur im Dienste einer Ueberzeugung, die mit seinem Wesen auf's innigste verwachsen und die ihm das Höchste, Heiligste ist: — nur im Dienste eines religiösen Glaubens, nie aber um philosophischer Lehrsätze willen, die ihm von aussen zugetragen werden. Hierin eben lag nun aber der Grundfehler aller bisherigen Theorieen: sie übersahen alle den wesentlich religiösen Charakter, Inhalt und Ursprung der Mythologie; damit aber hatten sie gerade das punctum saliens übersehen, ohne welches alle Erklärungsversuche schlechterdings nur an der Oberfläche herumtasten und Einzelnes erkennen, nicht aber das Wesen der Sache ergründen konnten. Mit diesem Verkennen des religiösen Charakters hieng das Weitere zusammen, dass man die Mythologie als Erdichtung und Erfindung Einzelner, als Produkt freier reflektirender Geistesthätigkeit ansah. Gedichte und Lehrsätze philosophischer Art entstehen freilich auf diesem Weg, nie aber eine Religion, welche als eine die Geister beherrschende Macht nicht von diesen frei gemacht sein kann, sondern vielmehr aller freien Bethätigung derselben als eine zu Grunde liegende Lebensbestimmtheit vorausgesetzt ist. Wollte man darauf entgegnen, dass die Mythologie, wenn auch nicht Erzeugniss einzelner Dichter, doch Erzeugniss der allgemeinen Volkspoesie sein könne, so ist auch diess nicht stichhaltig. Denn wir müssten in diesem Fall eine Zeit annehmen, wo ein Volk noch keine Mythologie hätte; wie es aber dann dazu gekommen wäre, eine solche zu erdichten und die selbst erdichtete zu glauben, ist ebenso undenkbar, wie das innigst damit verwandte: wie ein Volk, das noch keine eigene Sprache hätte, dazu käme, sich eine solche erst zu machen. Auch zeigt uns die Geschichte, soweit wir zurückgehen mögen, die einzelnen Völker immer auch schon im Besitze ihrer bestimmten Mythologie. Wir werden also mit Schelling annehmen müssen, dass „die bestimmte Mythologie eines Volks immer zugleich mit ihm als sein individuelles Bewusstsein entsteht, mit welchem es aus dem allgemeinen

Digitized by Google

Bewusstsein der Menschheit heraustritt und durch welches es ebenso wie durch seine Sprache von jedem andern Volk sich als dieses bestimmte Volk unterscheidet."*) Jede Erklärung der Mythologie, welche ihre Entstehung in einer geschichtlichen Zeit sucht, fällt damit von selbst als unmöglich hinweg. Und dasselbe Ergebniss, das sich uns so aufdrängt beim Blick auf das Verhältniss der einzelnen bestimmten Mythologie zum einzelnen Volk, in dem sie geglaubt wird, folgt auch aus dem Verhältniss der verschiedenen Mythologieen zu einander; die vielen und zum Theil sehr tiefgehenden Aehnlichkeiten und Verwandtschaften derselben setzen fast nothwendig eine gemeinsame Quelle voraus, die als solche nicht in der geschichtlichen Zeit des geschiedenen Völkerlebens, sondern in einer vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist, wo die künftig geschiedenen Völker (wenigstens die, zwischen welchen eine Verwandtschaft besteht) noch in der Einheit eines Urgeschlechts zusammenwohnten. Auch in dieser Beziehung war die Theorie Hermann's, der sich ausdrücklich auf die griechische Mythologie beschränkt hatte, durchaus ungenügend. — In all' diesen Beziehungen wurde Hermann mit Erfolg bekämpft von Friedrich Creuzer, dessen gelehrtes Werk über Symbolik und Mythologie einen unverkennbaren Fortschritt in dieser Wissenschaft bezeichnet. Er findet für's Erste den Inhalt der Mythologie nicht in Philosophenlehren, sondern in Priesteranschauungen, in Religion; für's Andere aber führt er die griechische und alle einzelnen Mythologieen zurück auf einen einheitlichen, vorgeschichtlichen Urtypus, eine Urreligion, die er für einen geoffenbarten Monotheismus hält. „In der Kindheitszeit der Völker gab es keine Philosophen und sonach auch keine Philosopheme. Es gab Priester, Priesterweisheit und Priesterdogmen — Alles ein einziges, ungetrenntes religiöses Wissen, Lehren und Glauben. Von dem Anerkennen und Anschauen dieser Einheit müssen wir ausgehen. Die ältesten Mythen sind theologische und was davon die griechische Welt hatte, hatte sie fast Alles aus dem Oriente; orientalisch gefasst sind theologische Mythen ursprünglich Totalanschauungen, Erkenntnisse und Ideen oder

*) Phil. d. Mythol. I, p. 63 ff.

Digitized by Google

offenbarte Wahrheiten, welche sehr frühe schon in Bildern ausgeprägt wurden. Es sind das Bilder der Tempelpoesie: grossartige, vielsagende Typen. Jener einfache Charakter der ersten Religionslehren hieng aber zusammen mit dem Monotheismus.“*) Fragen wir nehmlich nach dem Inhalt der ursprünglichen Einheit, auf welche wir von den verschiedenen Charakteren der griechischen und anderer Mythologieen zurückgeführt werden, so ergiebt sich als der einzige Urtypus „eine reinere Urreligion, die Monotheismus war und die, sosehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus öffentlich zersplittert und verfälscht worden, dennoch zu keiner Zeit ganz untergegangen, sondern selbst bis mitten unter das anthropomorphistische Griechenthum durch Priestertradition und Mysterien im Wesentlichen ist erhalten worden. So wenig wir nun die Einzelheiten in der Strahlenbrechung des mythischen Prisma übersehen sollen, so sehr kommt es doch darauf an, das Wesentliche zu erblicken, nehmlich durch die vielen gebrochenen Lichter hindurch das eine wahre Licht der Sonne, die, wenn sie auch das bunte Farbenspiel der Fabel nicht allein hervorbrachte, doch alles Scheines und Widerscheines letzte Quelle und Ursache war.“ Diese monotheistische Urreligion konnte sich nicht länger allgemein erhalten, als so lange die ersten Volksstämme so ziemlich beieinander waren; sogleich aber mit der Scheidung der Urmenschheit ging auch die Urreligion auseinander; es rissen Missverständnisse ein, infolge deren die einfache Urreligion mit Naturdienst vermischt wurde und mit diesem trat die Theilung in polytheistische Religionen ein. Winke über diesen Hergang enthält die mosaische Sage von der Sprachverwirrung zu Babel. Allein auch mitten in dieser Verderbniss erhielten sich Reste der wahren Religion des Anfangs in den erblichen Priesterfamilien, wie z. B. den Eumolpiden zu Athen und Eleusis, welche in der disciplina arcani die ursprünglichen orientalischen ἱεροὶ λογοι unverkümmert zu bewahren wussten. Freilich mochte auch Manches von den Ueberlieferungen der Vorwelt bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden; aber diess Schicksal traf

*) Aus dem Briefwechsel zwischen Creuzer und Hermann, der 6. Brief, p. 88 ff.

Digitized by Google

doch wohl nur solche Dinge, die von der Priestertradition ausgeschlossen waren, weil man sie für unwesentlich hielt und sie mit den Hauptlehren von der Einheit Gottes und Unsterblichkeit der Seele in keinem Zusammenhang zu stehen schienen; wogegen alle, die zu den Sagen von der agrarischen Civilisation gehörten, in der disciplina arcani wie in einem aller Fäulniss widerstehenden Weingeiste ganz unversehrt erhalten wurden. „Solche Sätze, auf welchen das Menschenwohl und die Grundfeste der bürgerlichen Gesellschaft beruhen, sind ein ewiges Licht, das nie in den Tempeln erlöschen durfte und bald schwächer bald stärker, bald reiner bald blässer aus deren Hallen hervorbricht. Ignoriren konnte ein Dichter, der sich ganz anthropomorphistisch halten wollte (wie Homer), diese Sätze wohl, aber wesentliche Veränderungen durfte er sich damit nicht erlauben. Ein Originalgedanke, durch einen göttlichen Blitzstrahl im innersten Geiste des Menschen erzeugt und in ein glückliches Bild gefasst, kann nimmer untergehen; partielle Verfinsterungen kann er erleiden, aber da er sein ganzes Lebensprinzip in sich trägt, so wird immer wieder ein Geist kommen, der ihn in seinem ganzen Wesen fasst; immer wird die ursprüngliche Anschauung wieder erweckt und von einem genialen Denker oder Dichter geistreich und interessant ausgesprochen oder doch, wo das Mysterium diess nicht gestattete, angedeutet werden — ein Beispiel davon ist Pindar.“ — Diese Theorie Creuzer's hat unzweifelhaft Recht in den beiden Hauptpunkten ihrer Opposition gegen Hermann: 1) dass sie das religiöse Moment in der Mythologie in den Vordergrund stellt, an die Stelle irreligiöser Naturlehren religiöse Phantasieanschauungen setzt; 2) dass sie die griechische Mythologie nicht für sich isolirt betrachten will, sondern sie in einen grossartigen Zusammenhang mit den Mythologieen anderer Völker setzt. Allein die Art, wie diess geschieht, muss als verfehlt bezeichnet werden, und zwar sowohl im Einzelnen, sofern wenigstens sehr viele Ausführungen Creuzer's durch die genauere moderne Sprachvergleichung antiquirt sind; als auch namentlich in der Totalanschauung: die Zurückführung der Mythologieen auf einen reinen lehrhaften Monotheismus, aus welchem sie durch Zerreissung der ursprünglichen Einheit hervorgegangen sein

Digitized by Google

sollen, ist — so wenigstens — nicht wohl denkbar; und dass die ursprünglich reine und wahre Religion in der geheimen Tradition der Priestergeschlechter sich erhalten und durch alle Zeiten sonstiger geschichtlicher Umwälzungen unverändert fortgepflanzt habe, ist schon an und für sichselbst im Widerspruch mit jedem gesunden Begriff geschichtlicher Entwickelung und ist überdies widerlegt durch die unbezweifelbare Thatsache, dass es in Griechenland wenigstens nie eine solche höhere, esoterische Priesterweisheit in erblichen Geschlechtern gegeben hat. Was insbesondere die monotheistische Urreligion betrifft, so bemerkt dagegen Hermann*) gewiss mit Recht: „Der Begriff eines einzigen Gottes setzt schon einen so hohen Grad von Geistesbildung voraus, dass es schlechterdings unmöglich ist, diesen Begriff für eher entstanden zu halten als die Vorstellung von mehreren Göttern. Ehe der Mensch sich zu dieser Idee erheben konnte, musste er erst die Erscheinungen der sinnlichen Natur in den Begriff einer Welt zusammengefasst haben und welche lange Zeit mag wohl nöthig gewesen sein, um erst dahin zu gelangen? Staunen hingegen über einzelne Naturerscheinungen, Furcht, Entsetzen, alles dieses musste gerade um so früher den Menschen auf die Vorstellung übermächtiger Wesen führen, je beschränkter seine Frfahrung, je unvollkommener seine Kenntnisse waren. Diese Vorstellungen von übermächtigen Wesen aber konnten bei der unzusammenhängenden Kenntniss der Natur, die der Mensch in den frühesten Zeiten haben, und bei der Unfähigkeit, Einzelnes in eine Gesammtheit zu vereinigen, die seinen Geist noch gefesselt halten musste, nur Vorstellungen von einzelnen unbegreiflichen Wesen sein; und gesetzt auch, er hätte das Unbegreifliche auf ein und dasselbe Wesen bezogen, so wäre das doch keineswegs Monotheismus zu nennen, sondern es wäre vielmehr seinem Wesen nach dasselbe, was Polytheismus ist. Denn es ist ein grosser Unterschied zwischen einem einzelnen und einem einzigen Gotte. Der einzelne ist zufällig einer, weil gerade noch kein anderer neben ihn gestellt worden, der einzige ist nothwendig einer und schliesst andere Götter neben sich aus, weil sie dem Begriff von ihm

*) Im angef. Brief an Creuzer, p. 36 f.

Digitized by Google

als der einzigen höchsten Ursache aller Dinge widersprechen. Eine Lehre daher, welche zufällig nur einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt und nur darum bloss von einem weiss, weil sie von andern noch nichts gehört hat."

Diese Creuzer'sche Annahme einer den Mythologieen vorauszusetzenden reinen monotheistischen Urreligion gehört jedoch schon nicht mehr der philologischen Mythendeutung an, sondern der philosophischen; und so ist hier der Ort, auf einige philosophische Ansichten über Wesen und Ursprung der Mythologie, im weiteren Sinn der Religion überhaupt, einzugehen. An die zuletzt angeführten Einwände Hermann's schliesst sich auf's engste an die scharfsinnige Untersuchung David Hume's über „die natürliche Geschichte der Religion". Hume geht aus von der geschichtlichen Thatsache, dass wir die Menschheit, je weiter wir in's Alterthum zurückgehen, desto mehr in Polytheismus versenkt sehen*). „Keine Spur, keine Symptome von irgend einer vollkommeneren Religion. Die ältesten Erinnerungen der menschlichen Race zeigen uns noch dieses System als den volksthümlichen und sanktionirten Glauben. Der Nord und Süd, der Ost und West bezeugen einstimmig dieselbe Thatsache. Was kann einer so vollen Evidenz entgegengesetzt werden?" So weit Schrift und Geschichte zurückreicht, waren die Menschen polytheistisch; sollten sie vor dieser Zeit die Prinzipien eines reinen Theismus gehabt haben? In diesem Fall hätten die Menschen im Zustand der Unwissenheit und Barbarei die Wahrheit entdeckt und wären in Irrthum verfallen, sobald sie Wissenschaft und Kultur sich aneigneten! Es wäre nicht unvernünftiger, zu meinen, dass die Menschen eher Paläste als Hütten bewohnten und Geometrie trieben vor dem Ackerbau, als zu behaupten, dass sie die Gottheit zuerst als reinen Geist, allwissend, allmächtig und allgegenwärtig dachten, ehe sie dieselbe sich vorstellten als ein zwar mächtiges, aber doch beschränktes Wesen mit menschlichen Leidenschaften und Neigungen, Gliedern und Organen. Der menschliche Geist erhebt sich stufenweise, vom Niederen zum Höheren; durch

*) „Natural history of religion", Section I. (Works, Vol. IV, p. 420.)

Digitized by Google

Abstraktion vom Unvollkommenen bildet er sich eine Idee von der Vollkommenheit; und indem er allmählig die höheren Seiten seines eigenen Wesens von den niederen unterscheiden lernt, lernt er es, nur die erstern, noch um Vieles gesteigert und verfeinert, auf seine Gottheit zu übertragen. Nur gewaltige, in die Augen springende Argumente hätten diesen naturgemässen Entwicklungsgang ändern und mit einemmal den menschlichen Geist zu den reinen Prinzipien des Theismus führen können. Nun kann zwar wohl der denkende Geist einen solchen Beweis in der Weltordnung finden; aber es ist nicht wohl denkbar, dass eine derartige Betrachtung den Geist der Menschen schon damals beeinflussen konnte, als derselbe seine ersten rohen Religionsvorstellungen sich bildete. Sodann aber, vorausgesetzt, die Menschen wären durch vernünftige Naturbetrachtung von Anfang zum Glauben an ein höchstes Wesen gekommen, so hätten sie unmöglich diesen wieder verlassen und dem Polytheismus sich zuwenden können; sondern dieselben Vernunftprinzipien, welche anfänglich eine so erhabene Ueberzeugung hervorgebracht, hätten auch mit noch grösserer Leichtigkeit im Stande sein müssen, diese Ueberzeugung aufrecht zu erhalten. — Wenn hiernach der Polytheismus nicht aus Depravation eines vorangegangenen Monotheismus zu erklären ist, wie haben wir uns dann seine Entstehung positiv zu denken? Hume ist der Erste, der in Beantwortung dieser Frage auf die letzte Quelle zurückgeht, auf eine psychologische Analyse des religiösen Bewusstseins der Urzeit; darum verdient seine Untersuchung einen hervorragenden Rang unter aller hierher gehörigen Literatur und wird auch künftig aller Beachtung werth sein, wenn auch immerhin das Resultat seiner Untersuchung noch einseitig ausgefallen ist. Er geht*) von der Frage aus: Welches Motiv kann den Menschen überhaupt bestimmt haben zu der Annahme einer unsichtbaren intelligenten Macht? „Gewiss" — antwortet er — „nicht spekulative Neugierde oder reine Wahrheitsliebe; diess Motiv wäre zu fein für solch' grobe Vorstellungen und würde zur Naturforschung geführt haben, die für solche enge Fassungskraft viel zu schwierig war. Was

*) A. a. O. Section II, p. 427.

Digitized by Google

jene Urmenschen beeinflusste, waren nur die gewöhnlichen Empfindungen des menschlichen Lebens: die ängstliche Sorge um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken des Todes, Rachedurst, Verlangen nach Nahrung und sonstige Bedürfnisse. Von Hoffen und Fürchten, namentlich aber von letzterm, bewegt, grübelten die Menschen mit zitternder Neugier über den Gang der zukünftigen Dinge und untersuchten die mancherlei und entgegengesetzten Lebensgeschicke. Auf diesem regellosen Schauplatz, mit Augen, die noch regelloser und verblüffter sind, sehen sie die ersten dunklen Spuren der Gottheit." In dem erregten Empfindungs- und Triebleben haben wir hiernach die Quelle der Göttervorstellungen zu suchen; aber diese gehen doch nicht unmittelbar aus jenem selbst hervor; wir müssen nach einer vermittelnden Seelenkraft uns umsehen. Und hier weist nun Hume treffend auf die Einbildungskraft hin, welche, indem sie zum erregten Gemüthsleben begleitend hinzutritt, in entsprechender Weise thätig ist, Ideen oder Vorstellungsbilder von den Mächten zu entwerfen, von welchen wir uns so völlig abhängig fühlen. Und zwar ist bei dieser Thätigkeit die Phantasie geleitet von dem allgemein menschlichen Hang, alle Wesen nach Analogie des eigenen aufzufassen und die Eigenschaften, deren wir uns selbst innerlichst bewusst sind, auf die Aussenwelt zu übertragen. So finden wir menschliche Gesichter im Mond, Heere in den Wolken und vermöge eines natürlichen Hanges, wenn derselbe nicht durch Erfahrung und Reflexion korrigirt wird, schreiben wir jedem Ding, das uns wohl oder wehe thut, einen freundlichen oder feindlichen Willen zu. Daher entspringt die Häufigkeit und Schönheit der Personifikation in der Dichtung, welche die leblosen Naturdinge mit Verstand und Empfindung begabt. Derselbe Hang der Phantasie aber, welcher jetzt meistens nur noch in dem schönen Spiel der Poesie sich bethätigt, führte in der Vorzeit mit Nothwendigkeit und unmittelbar zum Glauben an unsichtbare mit Verstand und Willen handelnde und über den Geschicken des Menschenlebens waltende Mächte; jene unbekannten Ursachen der Wechselfälle des Lebens kleidete die Phantasie unwillkührlich in menschenähnliche Gestalt, um sie dadurch dem Menschen menschlich nahe zu rücken. Diese

Digitized by Google

so vorgestellten Wesen waren nun aber, obgleich Herren über die menschlichen Geschicke, doch nichts als eine höhere Menschenart; jedes einzelne von ihnen war ein beschränktes Wesen, unfähig, über das Ganze der Welt seinen Einfluss auszudehnen. Daher war es nothwendig, sie auf's Mannigfachste zu vervielfältigen, entsprechend der Mannigfaltigkeit von Vorgängen, die im Umkreis der ganzen Natur stattfinden. Jeder einzelne Ort wurde auf diese Weise mit einer Menge von Lokalgottheiten ausgestattet und so war der Polytheismus der herrschende Glaube. Bis hieher hätten wir aber nur erst den Glauben an unsichtbare menschenähnliche Wesen, an Geister wie Elfen oder Feeen, noch nicht aber ein System von Göttergeschichten. Hier sieht sich Hume nun doch genöthigt, die beiden alten Erklärungsweisen auch noch zu Hülfe zu nehmen: die Allegorie und den Euemerismus. Er denkt sich's so: *) Die Beschränktheit der einzelnen unsichtbaren Wesen führt dazu, die verschiedenartigen menschlichen Lebensgebiete, Ereignisse oder Gefühle oder Systeme von Handlungen unter sie als ihre besonderen Regierungsbezirke auszutheilen. Dadurch bekommen die an sich völlig unbestimmten Wesen bestimmte Charaktere und Attribute, sie werden zu Individualitäten; und nun ist's fast unvermeidlich, ihnen auch eine Geschichte zu geben, wie sie zum Leben menschlicher Individuen gehört, also eine Genealogie ihrer Abstammung und eine Reihe von Thaten und Abenteuern, entsprechend ihrem vorausgesetzen Charakter und ihrer Machtsphäre; hat man aber einmal solche Aehnlichkeiten und Analogien, so liegt es ganz in der Natur des Menschen, sie immer weiter auszuspinnen, wobei im Einzelnen immer auch manches Willkührliche und Ungeschickte mit unterläuft. So beruhte die Ausbildung des mythologischen Systems wesentlich auf Allegorie. Aber dasselbe erhielt auch manche nicht unwesentliche Bereicherung durch Apotheose verdienstvoller Menschen, mit welchen man um so eher den Himmel füllen konnte, als ja auch die anfänglichen Götter nicht viel mehr als potenzirte Menschen gewesen waren. Die reale Geschichte der Thaten solcher vergötterter Menschen wurde dann, indem

*) A a. O. Section V, p. 441.

Digitized by Google

sie durch die Tradition entstellt und von dankbarer Pietät und poetischer Phantasie in's Wunderbare gesteigert wurde, unter den Händen von Poeten, Allegorikern und Priestern wieder eine ergiebige Quelle von Fabeln. Nun aber hatte man mit all' dem nur erst Göttervorstellungen und -Geschichten; aber die unsinnliche Vorstellung eines unsichtbaren Geistwesens wäre ein zu feines Objekt für die rohere Fassungskraft der Menge; es lag also in der Natur der Sache, die unsinnliche Vorstellung an ein sinnliches Bild anzuknüpfen, in welchem der Gott sich den Sinnen vergegenwärtigte. Denn so stark auch die Neigung der Menschen ist, an unsichtbare Geistwesen in der Natur zu glauben, so ist doch auch die Neigung nicht weniger stark, ihre Aufmerksamkeit auf sinnliche, sichtbare Objekte zu fixiren; die Nothwendigkeit, diese entgegengesetzten Neigungen zu versöhnen, führt zur Verknüpfung der unsichtbaren Macht mit einem sichtbaren Gegenstand. Solche Gegenstände können entweder natürliche sein, wie bei der Verehrung hervorragender Naturdinge, oder künstliche, wie die Götterstatuen und Bilder. Durch diese letztern hatten die Künstler grossen Einfluss auf Förderung des öffentlichen Gottesdienstes und auf die Bestimmung seiner Objekte, der Götter selbst. — Nachdem Hume auf diese Weise den Polytheismus als ursprüngliche Religion nachgewiesen und psychologisch erklärt hatte, sucht er schliesslich auch vom Theismus eine psychologische Erklärung zu geben (Section VI). Er geht davon aus, dass die theistischen Ueberzeugungen der meisten Menschen noch heut zu Tage nicht auf Vernunftgründen beruhen, sondern gerade auf der unvernünftigen Instanz solcher zufälligen und ordnungswidrigen Erscheinungen, für welche sich keine (natürliche) Ursache einsehen lässt. Er schliesst daraus, dass auch die geschichtliche Entstehung des theistischen Glaubens unter der Menschheit nicht sowohl auf Vernunftbeweisen, als auf einem gewissen Zuge des Denkens, der ihrem Genius und ihrer Fassungskraft mehr angemessen war, beruht haben werde. Näher denkt er sich diess so. Unter der Mehrheit beschränkter Götter konnte in einem Volk der eine oder andere zum Gegenstand besonderer Verehrung werden; sei es nun, dass man annahm, bei der Vertheilung der Welt unter die einzelnen

Digitized by Google

Götter sei ihre Nation der Jurisdiktion dieser besondern Gottheit unterworfen worden, er sei also der besondere Stamm- oder Volksgott; oder dass man sich die Götter nach dem Muster einer menschlichen Verfassung regiert dachte von einem Monarchen, dessen Vasallen die andern alle sind. In beiden Fällen, sei es nun, dass man diesen Gott für den höchsten Patron des einzelnen Volks, oder für den allgemeinen Souverain des Himmels hielt, suchten seine Verehrer sich dadurch bei ihm in Gunst zu setzen, dass sie in ihren Lobpreisungen und Schmeicheleien ihn immer höher und höher erhoben. Wo vollends Thronfolge stattfand, wie bei Saturn, Kronos und Zeus, da schwollen die Majestätstitel bei jedem Nachfolger noch ungeheurer an als beim Vorgänger, bis sie zuletzt bei dem nicht weiter zu überschreitenden Prädikat des Unendlichen angelangten. Zwar gibt es auch hier noch einen Fortschritt in die überfeine Erhabenheit des Mysteriums, mit welchem aber aller vernünftige Kultur aufhört. Wogegen, wenn sich die Menschen beschränken auf den einfachen Begriff eines vollkommenen Wesens, das Schöpfer der Welt ist, so trifft diess dann zusammen mit dem Resultat einer wahren Philosophie und eines vernünftigen Denkens, ob es gleich nicht ein vernünftiges Denken war, das zu diesem Begriff hinführte, sondern nur die Schmeichelei und Furcht des gemeinsten Aberglaubens. Der so entstandene Theismus vermag jedoch selten oder wenigstens meistens nicht auf die Dauer allen Polytheismus zu unterdrücken; der menschliche Geist vermag sich nicht auf der Höhe des reinen Begriffs des Einen unendlichen Gottes zu halten, sondern bedarf zu seiner Stütze immer wieder die Vorstellung untergeordneter Geister als Mittelwesen zwischen dem schwachen Menschen und der erhabenen Gottheit. Da nun diese Halbgötter oder Mittelwesen mehr Theil haben an der menschlichen Natur und uns vertrauter sind, so werden sie leicht die Hauptobjekte der Verehrung und führen so wieder zu der gleichen oder ähnlichen Idololatrie zurück, über welche der Theismus sich prinzipiell erhoben hatte. So schwanken die Menschen im Verlauf der Religionsgeschichte zwischen diesen zwei entgegengesetzten Gefühlen: bald erheben sie sich vom sinnlich Beschränkten zur übersinnlichen Wesenheit und zum unend-

Digitized by Google

lichen vollkommenen Gott und Schöpfer, bald sinken sie in der Schwachheit, die sich an ein unmittelbar und sinnlich Gegenwärtiges anklammern will, wieder zu den Mittelwesen und zuletzt zum todten Bild herab. — Wir haben diese Hume'sche Theorie ausführlicher dargestellt, weil sie entschieden zum Scharfsinnigsten gehört, was überhaupt über diese Materie geschrieben worden ist. Ihre Stärke liegt in der feinen Psychologie, in der Beobachtung und Analyse der Seelenkräfte und Seelenzustände, die bei der Genesis der Mythologie und der Religion überhaupt in's Spiel kommen; und die Evidenz seiner Ausführungen liegt, wie diess immer bei der wahrhaft philosophischen Methode der Fall sein muss, in den schlagenden Analogieen aus der Geschichte aller Zeiten und aus der täglichen Erfahrung. Dabei wird aber freilich kein Besonnener übersehen können, dass über dieser (wenn ich der Kürze halber mich so ausdrücken darf) empirischen Deduktion die ideale Seite jenes Prozesses verkürzt und zum Theil ganz übersehen worden ist. Die niederen Triebe und Empfindungen der menschlichen Natur sind ja wohl allerdings bei der Genesis der Religionen wesentlich mitthätig gewesen; darin wird Hume Recht behalten auch gegenüber den einseitig idealistischen Theorieen der neueren deutschen Philosophie. Allein dass jene niedere Seite der menschlichen Natur von Anfang im religiösen Prozess allein thätig gewesen sei, wie es bei Hume den Anschein hat, das müssen wir mit aller Entschiedenheit leugnen; und zwar aus dem einfachen Grunde: weil aus solchen (nach Hume) irreligiösen Anfängen nie Religion geworden wäre. Wären der Inhalt und die Motive der mythologischen Phantasie nur in den Erregungen der sinnlich-selbstischen Natur des Menschen gelegen, so hätte alle und jede weitere Entwicklung nur ein raffinirteres System der Selbstsucht herausgebracht, nie aber eine reinere Religion. Denn aus Nichts wird Nichts. Hume erklärt ausdrücklich (a. a. O. p. 434) den anfänglichen Polytheismus für eine Art von abergläubischem Atheismus, denn „alle polytheistischen Götter sind im Grunde nichts Besseres gewesen als die Elfen und Feeen unserer Vorfahren, die keine fromme Verehrung verdienen". Allerdings verdienen diese keine fromme Verehrung, aber sie haben eine solche auch nie,

Digitized by Google

in keiner mythologischen Religion wirklich genossen, sondern überall werden sie sehr deutlich und bestimmt von den eigentlichen Kultusgöttern unterschieden. Und zwar liegt der Unterschied darin, dass jene blosse unbestimmte, individualitätslose Geister sind, welche in unabsehbarer Menge die Natur erfüllen, nicht aber ein Allgemeines in sich repräsentiren, nicht ein allgemeines Naturgebiet beherrschen, wie die Kultusgötter diess thun. Es fehlt jenen mit einem Wort die Allgemeinheit und ebendamit das geistige Moment, der über die vereinzelte Existenz übergreifende bedeutende, vernünftige Gehalt. Eben insofern sind sie die blossen Erzeugnisse einer an die Endlichkeit des Naturlebens hingegebenen, spielenden Phantasie, im bestimmtesten Unterschied von den hehren Gestalten, in welchen die kindlich-fromme Phantasie den religiösen Ahnungen und Trieben des Gemüths einen entsprechenden, würdigen Ausdruck gibt; zu einem solchen Ausdruck erhabener Gefühle eigneten sich nur die erhabenen Erscheinungen der Natur; mit diesen dachte man sich daher von Anfang die Götter wesenseins verknüpft. Dass Hume hingegen die gehaltlosen und unbestimmten Gespenster für die anfänglichen Erzeugnisse der (religiösen) Phantasie hält, musste ihm das Verständniss für den wahrhaft religiösen Inhalt der Mythologie erschweren; sie blieb ihm daher auch immer ein religionsloser Aberglaube. Zugleich aber erschwerte er sich dadurch, dass er die Beziehung auf die Naturgegenstände erst nachträglich zu den ansich ganz naturlos und unbestimmt vorgestellten Götter- oder Geisterwesen (Gespenstern) hinzutreten liess, auch in hohem Grad das richtige Verständniss für die innere Nothwendigkeit und Regelmässigkeit der mythologischen Sagenbildung, die ihre Wurzel eben in der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Verknüpfung von unsichtbaren Götterwesen und sichtbaren Naturerscheinungen hat. In Verkennung dieser Unmittelbarkeit und der darin begründeten Nothwendigkeit des weiteren Prozesses muss Hume doch wieder die alten künstlichen Erklärungsmittel der Allegorie und euemeristischen Menschenvergötterung zu Hülfe ziehen, also Willkühr statuiren da, wo vielmehr die innere (physiologische) Nothwendigkeit eines geistigen Prozesses aufzusuchen ist. Was endlich seine Erklärung der Genesis

Digitized by Google

des Theismus aus dem Polytheismus heraus betrifft, so hat er auch hier gewiss einiges Richtige getroffen, aber mehr nur in der äussern Erscheinung des Entwicklungsgangs, wogegen er das zu Grunde liegende treibende Motiv desselben gänzlich verkannt hat; er sucht auch dieses wieder nur in den niedersten Regionen, in Furcht und Schmeichelei. Es war in Wahrheit gerade umgekehrt das Hervortreten und Ueberwiegendwerden der höheren, ethischen Seite des Menschen, was diesen nöthigte, auch seine Götter mit ethischem Gehalt zu erfüllen und als Träger ethischer Ideen und Lebenssphären zu denken; und da nun die sittliche Weltordnung noch ganz anders als die natürliche eine in sich geschlossene und widerspruchslose Einheit darstellt, so war es hiedurch fast unvermeidlich nahe gelegt, einen einzigen Gott zum Träger der in sich einheitlichen sittlichen Weltordnung zu machen und damit war im Prinzip wenigstens schon der Monotheismus erreicht.

Hume's Theorie, welche über der feinen Zeichnung des äusserlich-empirischen Hergangs den idealen Hintergrund der Mythologie übersehen hat, findet ihre wesentliche Ergänzung und Korrektur in der neueren deutschen Philosophie, wobei wir jedoch wiederholen, dass diese ihrerseits auch der Ergänzung durch Hume sehr dringend bedarf, was eben die erstre Seite, die empirische, betrifft. Hegel stimmt mit Hume ganz überein in der Abweisung der Annahme einer ursprünglichen reineren Religion, indem er dieselbe noch gründlicher als Hume durch apriorische, aus dem Wesen des Geistes und seiner Entwicklung entnommene Argumente widerlegt, so aber, dass er zugleich den wahren Kern jener unwahren Vorstellung herausschält. Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott und der Natur, wie sie von der primitiven Religion ausgesagt wird, nach Hegel*) allerdings die wesentliche Bestimmung des Menschen ansich, macht die Idee des Menschen aus; denn der Mensch ist Vernunft, ist Geist und durch diese Anlage ist er ansich das Wahrhafte. Aber ein Anderes ist die nähere Bestimmung, dass diese im Begriff des Menschen liegende Einsicht als erster Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen

*) Religionsphil. II, p. 266 ff.

Digitized by Google

sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des absolut Ersten, des Begriffs, und des empirisch Ersten, der anfänglichen Erscheinung in der Realisirung des Begriffs. Warum soll denn aber Das, was zum Begriff des Menschen gehört, nicht auch von vornherein als wirkliche Existenz vorhanden gewesen sein? Es steht dem entgegen die Natur des Geistes: der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Der Begriff, Das was das Wesen ansich bildet, ist nicht selbst auch schon Zustand, existirende Wirklichkeit, sondern erst die Realisirung des Begriffs macht Zustände, Wirklichkeit, und diese Realisirung muss von ganz anderer Art sein, als die Vorstellung vom paradiesischen Urzustand meint. Der Mensch ist wesentlich Geist; aber um diess auch in Wirklichkeit zu werden, muss er sich erst zur Freiheit erheben, aus seinem Versenktsein in die Natur sich zurückziehen, sich entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr versöhnen und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, seiner Wahrheit. Erst diese durch die Entzweiung hervorgebrachte Einigkeit ist die des Geistes würdige, die wahre selbstbewusste Einigkeit. Schon diess, dass das Paradies oder die reine Urreligion verloren ist, zeigt uns, dass es nicht absolut als Zustand wesentlich ist; denn das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung Gemässe geht nicht verloren, ist ewig und anundfürsich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muss vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden. Nur die Pflanze ist in der ungebrochenen Einheit mit ihrer Natur; der Geist hingegen, dessen Wesen die Freiheit ist, muss erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit die wahre Einheit erlangen, durch seine Entzweiung hindurch zur Versöhnung kommen. Was insbesondere die Vorstellung betrifft, dass in der natürlichen, noch nicht von Reflexion gebrochenen Einheit des Menschen das wahrhafte Bewusstsein von Gott gelegen habe, so gilt hiegegen: Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit nur für den freien Geist und diess ist derjenige, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen ebensowie von der einseitigen Verstandesreflexion. Theologisch ausgedrückt ist diess der Geist, der zur Erkenntniss der Sünde gekommen ist, d. h.

Digitized by Google

zum Bewusstsein der unendlichen Trennung des Fürsichseins (des Endlichen) gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit, und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrhafte Stufe. — Näher charakterisirt nun Hegel die primitive Religion oder die Naturreligion so: „Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, sodass die objektive Seite, Gott, als Natürliches gesetzt und das Bewusstsein befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Die Naturreligion enthält also sogleich das geistige Moment oder Diess, dass Geistiges dem Menschen als das Höchste gilt; sie hat keineswegs bloss Aeusserliches, physikalisch-Natürliches zum Gegenstand, so dass sie die Naturdinge in ihrer blossen sinnlich-äusserlichen Erscheinung göttlich verehren würde, sondern sie hat zum Gegenstand geistig-Natürliches; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeusserlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es ist von jeher, auch in der Naturreligion schon, Gott dem Menschen präsent.“ Dieser Satz Hegel's ist sehr richtig; er enthält eben das, was wir bei Hume's Theorie vom Ursprung der Religion vermissten; und bei Hegel ist diess auch eine naheliegende und nothwendige Konsequenz; denn jede besondere Religion und so auch die Naturreligion ist ja nur eine bestimmte Erscheinung des religiösen Geistes, eine Stufe in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins; dieses selbst aber gehört in seiner Allgemeinheit und Ganzheit somit von Anfang schon unter die Formen des absoluten Geistes, unter die Lebensgebiete, in welchen die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in die Erscheinung tritt, muss also von Anfang schon irgendwie Gott in sich tragen, von unendlichem Gehalte erfüllt sein. Um so mehr muss uns nun aber auffallen, ja wir müssen es geradezu als einen Widerspruch mit dem eben Gesagten betrachten, dass Hegel gleichwohl an den Anfang der Religionsgeschichte eine so niedere Stufe stellt, dass er selbst gesteht, sie des Namens der Religion nicht für würdig halten zu können. Er sagt nehmlich (p. 281): „Hier, in der ersten unmittelbaren Religion hat der Mensch noch keine höhere Macht als sich selbst. Ueber dem zufälligen Leben,

Digitized by Google

dessen Zwecken und Interessen, ist wohl eine Macht, aber diese ist noch keine wesenhafte, als an und für sich allgemeine, sondern fällt in den Menschen selbst. Das Geistige ist auf einzelne, unmittelbare Weise.“ „Eigentliche Religion kann diese erste Form noch nicht genannt werden, denn zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objektivität, dass die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne, empirische Bewusstsein als das Allgemeine erscheint; diese Objektivirung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott und auch bei dem niedrigsten Verhältniss ist wenigstens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluss ist nicht als dieser Erdhaufe, als diess Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Diess finden wir aber bei der Zauberei als solcher (der ersten Stufe der Naturreligion) noch nicht. Das einzelne Bewusstsein als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur. Es ist diess die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelheit.“ (p. 290.) Damit stünden wir ja also genau wieder auf demselben Punkte, von welchem Hume die Religion ausgehen liess. Wie kann denn aber die Religion mit einer solchen Stufe beginnen, die selbst, nach Hegel's eigenem Zugeständniss, noch gar nicht Religion ist, weil ihr ein wesentliches Moment, ja das konstituirende Moment dieses Begriffs fehlt, nehmlich die Beziehung des einzelnen, endlichen Bewusstseins auf eine geistige Macht als ein ihm gegenüber Allgemeines, Höheres? Die erste Erscheinungsform eines Begriffs muss doch, wenn auch auf noch so unvollkommene Weise, irgendwie diesen Begriff nach seinen konstituirenden Merkmalen schon in sich haben, sonst wäre sie ja gar nicht Erscheinung dieses Begriffs, sondern irgend eines andern! Und wenn auf der ersten Stufe in keiner Weise schon ein Allgemeines gesetzt wäre, sondern vielmehr „die reine Negation des Allgemeinen“, wie und wo sollte dann das Allgemeine in den Entwicklungsprozess hereinkommen? wie sollte aus dieser noch nicht eigent-

Digitized by Google

lichen Religion überhaupt je Religion werden? Aus Nichts wird ja Nichts! Doch freilich, dieser Punkt bereitet Hegel wenig Schwierigkeiten; denn der reale Prozess der Geschichte, sowohl der allgemeinen als auch der speziellen religiösen Geschichte, ist ihm ja zugleich und wesentlich der ideale Prozess der logischen (dialektischen) Bewegung des Begriffs, in welchem das Umschlagen der Gegensätze in einander den treibenden Hebel bildet. So lässt er auch hier den Fortgang aus der ersten Stufe der Naturreligion einfach mittelst Umschlagens aus der im Bewusstsein gesetzten Endlichkeit in die Unendlichkeit vor sich gehen; da wo der reale Prozess zu beschreiben, die inneren und äusseren Bedingungen und Motive des Fortschritts aufzuzeigen und das Auseinandergehen in die verschiedenen Richtungen der religiösen Entwicklung zu erklären gewesen wäre, da finden wir bei Hegel statt alles dessen eine lange Abhandlung über „den metaphysischen Begriff", in welcher wir alles Mögliche erfahren über die logische Natur des Begriffs und seine dialektische Bewegung, ganz und gar nichts aber über jene Dinge, die uns hier allein interessiren. So ist für Hegel der einseitige Intellektualismus, der ihm schon den Religionsbegriff verdarb, namentlich auch für eine richtige Erkenntniss der religiösen Urgeschichte verhängnissvoll geworden. Die reale Geschichte deckt sich keineswegs mit den Verhältnissen logischer Kategorien (selbst wenn es mit der dialektischen Bewegung innerhalb derselben seine Richtigkeit hätte); ihre Entwicklungen sind das Resultat zweier ganz anderer Faktoren: des inneren Wollens und Fühlens und der äusseren Reize und Bedingungen; und so gewiss auch hier im Allgemeinen der Entwicklung Regelmässigkeit und Nothwendigkeit herrscht, so ist diess doch nicht die Nothwendigkeit eines logischen Verhältnisses, sondern die physiologische Nothwendigkeit eines psychologischen Prozesses. Ein solcher Prozess schliesst nun aber weder Schwankungen und Unregelmässigkeiten im Einzelnen, noch auch Rückschritt und Zerfall aus. Wenn wir also Naturvölker auf einer so niederen Religionsstufe stehen sehen, dass von ihr aus ein Fortschritt weder apriori denkbar ist noch von der Geschichte irgendwo als wirklich dargethan wird, wie eben beim Fetischismus der

Digitized by Google

Fall ist: so werden wir diese Stufe nicht als den zukunftsreichen Anfang an die Spitze der Religionsgeschichte stellen dürfen, sondern werden sie als die Folge eines Rückschritts und Zerfalls, als verkümmerten Rest einer früheren höheren Stufe betrachten. Hegel selbst beschreibt eine solche Stufe der Naturreligion, die wir insofern wohl für den Anfang nehmen könnten, als von ihr aus sowohl Fortschritt als Rückschritt denkbar ist: „wo die Naturmächte als ein Allgemeines und somit gegen das einzelne, empirische Bewusstsein Machthabendes auftreten, wo individuell oder elementarisch grosse Gegenstände, wie Himmel, Meer, Sonne, Mond u. dgl. dem Menschen als rein unabhängige Mächte gegenübertreten." (p. 297 f.) Dieser Standpunkt sei ein Mittleres zwischen dem niedersten, wo der Mensch gar nicht zum Bewusstsein eines Allgemeinen komme, und dem höheren, wo er die Allgemeinheit nicht mehr in Naturdingen finde, die Natur überhaupt ihm nicht mehr das Machthabende sei. Bei dieser Anerkennung der Naturdinge als höhere Macht über dem Menschen sieht sich dieser auf's Bitten angewiesen, aber zugleich fordert er, dass die Bitte Wirkung habe, sie soll eine Macht sein, die der Mensch über das Göttliche ausübt; so „vermischt sich beides, die Anerkenntniss der Uebermacht des Gegenstandes und andererseits das Bewusstsein meiner Macht, wornach ich die Uebermacht ausüben will über diesen Gegenstand. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist so ganz zweideutig, es ist nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber." Eben eine solche Mischform ist es, was wir als den Anfangs- und Ausgangspunkt der Religionsgeschichte fordern müssen, um sowohl Fortschritt als Rückschritt und um die mancherlei Richtungen der weiteren Entwicklung denkbar zu machen. Und genau diess ist es auch, was uns gerade die ältesten Religionsurkunden, die indischen Veden, wie wir sehen werden, als frühesten Zustand der Menschheit noch deutlich erkennen lassen. Doch davon nachher mehr; zunächst haben wir noch die jüngste Philosophie der Mythologie kennen zu lernen, welche in Schelling's nachgelassenen Schriften enthalten ist.

Schelling geht*) aus von einer Kritik der bisherigen

*) „Philosophie der Mythologie". I.

Digitized by Google

Theorien über Wesen und Ursprung der Mythologie. Er verwirft jeden Gedanken an Erfindung oder Erdichtung der Mythen, sei es durch Einzelne oder durch die sogenannte Volkspoesie; nicht die Völker und nicht Einzelne sind es, welche die Mythologie machen, sondern die bestimmte Mythologie eines Volks entsteht mit ihm zugleich als sein individuelles Bewusstsein und es fällt daher diese Entstehung in die Uebergangsperiode, wo es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist, sich als solches auszuscheiden und abzuschliessen; und zwar ist letzteres, die Ausscheidung eines Volks als dieses bestimmten, die Folge von der Ausscheidung und Fixirung eines bestimmten mythologischen Bewusstseins oder vom Hervortreten verschiedener Götter in dem bis dahin einigen Bewusstsein der Menschheit (a. a. O. p. 109.) War aber die Völkertrennung verursacht durch das Auseinandergehen eines bis dahin einigen Bewusstseins, so konnte umgekehrt die der Trennung vorausgesetzte Einheit des Menschengeschlechts durch nichts so entschieden erhalten werden als durch das Bewusstsein eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottes. Wenn hierin Schelling ganz mit Creuzer übereinzustimmen scheint, so weicht er doch sofort in der näheren Erklärung jenes Satzes entschieden von diesem ab. Nicht einen reinen absoluten Monotheismus als theoretische Erkenntniss der Urmenschheit will er an den Anfang setzen; denn „unter solcher Voraussetzung wäre der Polytheismus der geschichtlichen Zeit blosse Verschlechterung, für welche sich überdiess gar kein positiver Grund denken liesse". Vielmehr kann die einheitliche Urreligion bloss relativer Monotheismus gewesen sein; der eine, gemeinsame Gott kann nur insofern einer gewesen sein, als die andern noch nicht im Bewusstsein hervorgetreten waren, als er das erste Glied in der folgenden Reihe der successiven Götter des Polytheismus war. Er war also eigentlich von Anfang schon ein mythologischer Gott, potentia nehmlich, sofern mit ihm schon die Reihe der mythologischen Göttergeschichte begonnen hat; actu freilich wurde er erst dadurch mythologisch, dass der zweite, dritte und so fort kam und vom Bewusstsein Besitz ergriff. Unter dieser Voraussetzung eines nur relativen Monotheismus ist der Poly-

Digitized by Google

theismus „wahrhafter Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer ansich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniss niederhaltenden Gewalt; offenbar ist diess eine begreiflichere und zugleich erfreulichere Ansicht, als jene, welche eine ursprünglich reine Erkenntniss völlig zwecklos, ohne dass dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höheren Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen lässt". (p. 139). Auch durch die Annahme einer „Uroffenbarung" würde die Voraussetzung eines reinen absoluten Monotheismus der Urreligion nicht denkbarer; denn einmal ist Offenbarung als bestimmte That Gottes ein geschichtlicher Vorgang, kann also nicht in der Weise eines ruhenden Zustands aller Geschichte vorausgestellt werden; und dann liesse sich auch die angenommene Entstellung des ursprünglichen Inhalts einer Offenbarung nur im Verlauf der geschichtlichen Zeit denken, müsste also in der geschichtlichen Erinnerung der Völker aufbewahrt sein; nun ist aber vielmehr von dem ersten wirklichen Bewusstsein der Menschen, vor welchem sie keine andere Erinnerung haben, also vom ersten Anfang der Geschichte an auch schon Polytheismus vorhanden, sofern ja der relative Monotheismus des ersten Gottes einer mythologischen Succession auch schon potentieller Polytheismus ist. (p. 179). Die Mythologie beruht also auf einem nothwendigen, geschichtlichen Prozess, in welchem Alles eigentlich gemeint und zwischen Form und Inhalt gar nicht zu scheiden ist. Und zwar hat dieser Prozess schon im ersten wirklichen Bewusstsein der Menschheit seinen Grund, aus welchem er nothwendig hervorgehen muss; aber auch sein ganzer Verlauf ist eine nothwendige Bewegung, welcher das Bewusstsein selbst in der That unterworfen ist, die es in Wahrheit successiv durchlebt (p. 195 ff.). Die Geschichte der Götter, welche in der Aufeinanderfolge der mythologischen Völker und innerhalb der griechischen Mythologie selbst wieder in der Folge von Uranos, Kronos und Zeus sich vollzieht, ist eine wirkliche Geschichte des religiösen Menschheitsbewusstseins, welches die einzelnen durch jene Götter repräsentirten Momente durchleben muss. Diese Momente sind aber nicht etwa bloss ideale Bewusstseinsformen, logische Kategorien oder phänomenologische Stufen

Digitized by Google

im Fortschritt des Wissens, der Erkenntniss; nein es sind durchaus reale Potenzen, welche vom Bewusstsein Besitz ergreifen; und zwar sind es dieselben Realpotenzen, die auch schon dem Werden der Welt zu Grunde liegen und welche das Leben Gottes selbst konstituiren, also die Potenzen der Kosmogonie und Theogonie. Es ist also die Mythologie als successiver Polytheismus der Prozess, durch welchen die göttlichen Potenzen oder kurzweg Gott mittelbar (in der Form des Bewusstseins) wiedergesetzt wird d. h. sie ist ein theogonischer Prozess. Hiermit wird, was zunächst nur menschheitliche, subjektive Geschichte schien, zu einem rein objektiven, einem allgemeinen oder absoluten Geschehen, denn „das menschliche Bewusstsein geht im mythologischen Prozess nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurch, durch welche ursprünglich die Natur hindurch gegangen ist; die Prinzipien des mythologischen Prozesses sind zugleich die alles Seins und Werdens, des geschichtlichen wie des natürlichen". (p. 216.) Nach dieser allein wahren objektiven Erklärung der Mythologie liegt ihr letzter Grund und der wahre Schlüssel ihres Verständnisses nicht in Geschichtlichem, sondern in übergeschichtlichen, transcendent-metaphysischen Verhältnissen, kurz gesagt im Wesen Gottes selbst. Wir müssen also, um die metaphysische Begründung der Mythologie zu verstehen, einen Augenblick auf den Gottesbegriff Schelling's, wie er in seinen nachgelassenen Schriften dargestellt ist, zurückblicken. Ganz entsprechend den 3 Momenten Gottes nach der Freiheitslehre: Grund (Macht), Existenz (Verstand) und Liebe finden wir auch hier 3 Potenzen: Das Seinkönnen oder die (selbst nicht seiende) Möglichkeit alles Seins, auch das Subjekt des Seins genannt; sodann sein reines Gegentheil: das reine Sein ohne alles Können, nicht Subjekt, sondern bloss Prädikat und Objekt; endlich die Einheit beider: das sichselbstbesitzende Seinkönnen oder der Geist. In der gegensatzlosen Einheit dieser 3 Potenzen hat aber Gott erst ein begriffliches, potentielles Sein; zur Aktualität kommt dasselbe erst durch die Scheidung oder Spannung dieser Potenzen infolge des göttlichen Willens, worin zugleich der Fortgang zur Welt liegt. Diese Spannung besteht darin, dass die zwei ersten Potenzen ihr Verhältniss

Digitized by Google

zu einander umkehren, das Seinkönnen als wirkliches Sein gesetzt wird, um vom (eigentlichen) Sein erst wieder überwunden und zur Möglichkeit herabgesetzt zu werden. Hierauf beruht der kosmogonische und, weil dadurch erst Gott als sichselbst besitzender Geist aktuell wird, zugleich der theogonische Prozess, der, durch die Natur hindurch gehend, im menschlichen Bewusstsein seinen Schlusspunkt erreicht. In diesem sind die Potenzen wieder in ihrer Einheit, es ist also das Gott wieder (nachdem er durch die Spannung der Potenzen im kosmogonischen Prozess gleichsam aufgehoben war) setzende. Aber diess Gott setzende Prinzip ist das menschliche Bewusstsein doch nur seiner reinen Substanz oder ruhenden Innerlichkeit nach d. h. „vor allem wirklichen Aktus", „als nicht wissendes und nicht wollendes"; in diesem seinem reinen Ansichsein ist es der übergeschichtliche (transscendente) „Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung". „Also nicht von einem ursprünglichen Atheismus lassen wir das menschliche Bewusstsein ausgehen, aber ebensowenig von einem entweder selbst erfundenen oder durch Offenbarung mitgetheilten Monotheismus". (Phil. d. Myth. II, p. 119 f.) Wir sehen deutlich, es ist dieser vorausgesetzte Ausgangspunkt nur die Anlage des menschlichen Geistes zur wahren, monotheistischen Religion oder, wie Hegel sagen würde, die Idee, das Ansich des religiösen Geistes, nicht aber eine erste Wirklichkeit, nicht ein erscheinender Anfangszustand desselben; „das erste wirkliche Bewusstsein", setzt vielmehr Schelling an obiger Stelle selbst hinzu, „zeigt sich sogleich als mythologisch afficirtes". „Wir können also nicht fragen, wie das Bewusstsein zu Gott komme. Es hat gar keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt; es hat also den Gott apriori d. h. vor aller wirklichen Bewegung, also — wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

Digitized by Google

konnte; aber nicht bloss diess, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, dass, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, ob durch selbsterzeugte Erkenntniss oder durch Offenbarung, sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewusstseins behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen". Eben desswegen nun aber, weil das urmenschliche Bewusstsein Gott nur an sich hat, in seinem Wesen, nicht auch für sich, in seinem Wissen: eben desswegen muss es aus seiner ruhenden, einheitlichen Wesenheit heraustreten in die wirkliche Bewegung und mit diesem Uebergang ist es sofort dem theogonischen Prozess hingegeben. Die Potenzen, die in dem Wesen des menschlichen Bewusstseins zu einer vorläufigen Einigung und Ruhe gekommen sind, setzen sich auf's Neue in Spannung gegen einander und so wiederholt sich nun derselbe Prozess, welcher als kosmogonischer dem menschlichen Bewusstsein vorausgegangen war und dieses zum Resultat gehabt hatte, auf's Neue in höherer Form, in Form des Bewusstseins. Darum ist er aber doch nicht weniger real und objektiv und nothwendig, als vorher; denn es ist ja nicht das freie Bewusstsein, das ihn macht, sondern es ist das Wesen des Bewusstseins, das in ihn dahingegeben, aussersichseiend geworden ist und nun erst wieder durch diesen Prozess selbst in das Verhältniss zurückgeführt werden soll, wo es menschliches Bewusstsein wirklich ist. „Man kann daher diesen ganzen mythologischen (theogonischen) Prozess ansehen als Uebergang von jenem bloss wesentlichen, gleichsam in das Wesen des Menschen eingewachsenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus; eine Ansicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserscheinung eine andere Bedeutung gewinnt und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt aus einem zu nichts führenden und für nichts erfolgenden Auseinandergehen eines für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber auch nur als Lehre, als System d. h. als zufällig vorgestellten Monotheismus". (II, 126 f.) — Näher erfolgt nun dieser Prozess in der Weise, dass die einzelnen, wieder gegen einander in Spannung gerathenen Potenzen nach einander sich des Bewusstseins be-

Digitized by Google

mächtigen als beherrschende Mächte d. h. als Götter. Die Mythologie ist nichts anderes als das successive Auftreten der göttlichen Potenzen im Bewusstsein, in Form successiver Götter*). Zuerst erhebt sich im Bewusstsein dasjenige Prinzip wieder, welches das Prius, eben damit aber das Ueberwundene, zu Grunde liegende der wirklichen Natur ist (nach früherer Terminologie: der dunkle Grund, die blinde Macht). Wie dieses Urprinzip der Natur im kosmogonischen Prozess sich zum Weltsystem ausgewirkt hatte, so bringt es jetzt im entsprechenden mythologischen Prozess die astrale Religion des Sabismus hervor; weil das urmenschliche Bewusstsein hier selbst wesentlich dem siderischen Prinzip als göttlicher (kosmo- und theogonischer) Potenz hingegeben ist, desswegen hat es nothwendig zu seinem Gott den Herrn des Himmels, Bel oder Uranos. Dieser Gott war ein einiger, der ganzen Menschheit noch gemeinschaftlicher, aber er war nicht der einzige wahre Gott des (absoluten) Monotheismus, sondern nur eine Seite desselben und auch diese nicht in ihrer Wahrheit. Diess also ist der oben erwähnte „relative Monotheismus" der vorgeschichtlichen (nicht zu verwechseln mit: „übergeschichtlich") Zeit, welcher ansich oder potentia schon Polytheismus ist, weil der einseitig und unwahr Eine in der Folge der Zerstörung unterworfen ist. Den ersten Uebergang aus der vorgeschichtlichen Religion des Sabismus in die geschichtliche Göttersuccession bezeichnet das Auftreten der Urania oder Mylitta bei den Babyloniern, welche den Uebergang des Bewusstseins vom Einen (ersten) Gott hinweg durch den officiellen Ehebruch**), der zum Mylittakult gehörte, feierten. Die nächste herrschende Gottheit ist Kronos oder Baal, der Gott des phönizischen und pelasgischen Zeitalters, der sich wieder in Kybele, der Göttermutter, verweiblicht. Von dieser an erst tritt eine eigentliche Vielheit von neben einander seienden Göttern auf, während der bisherige Poly-

*) Kurz zusammengefasst findet sich die Darstellung des mythol. Prozesses in der „Phil. der Offenbarung" der 18. Vorlesung, p. 382—410.

**) Es ist hier die Prostitution der Jungfrauen zu Babylon gemeint; welche ihre Jungfrauschaft der Göttin opferten; mit Ehebruch hatte diess nichts gemein; vielmehr wurde auf Keuschheit der Frauen in der Ehe zu Babylon streng gehalten.

Digitized by Google

theismus nur ein successiver war. Der Kampf des ersten Gottes mit dem ihn verdrängenden zweiten stellt sich in der ägyptischen Mythologie dar als Kampf des Typhon wider Osiris, während Isis, das religiöse Bewusstsein, zwischen beiden schwankt. Wie nun aber das Prinzip der Natur nach dem grausen Kampf im Thierreich zur Euthanasie kommt im Menschen, in welchem die Naturkräfte versöhnt sind, so kommt der Kampf der ägyptischen Thiergötter zur Versöhnung in den menschlichen Göttern der Griechen, wo auf die grausen Mächte Uranos und Kronos der milde Zeus folgt und das reale Prinzip wieder zur überwundenen Möglichkeit herabgesetzt, zum unsichtbaren Hades, dem Gott der Tiefe, geworden ist; und während in der völlig entfalteten Vielheit der materiellen Götter Griechenlands das religiöse Bewusstsein sich nach aussen entbindet und befreit, wendet es sich zugleich nach innen um zum Verständniss der geistigen Götter — in den Mysterien, welche den Uebergang aus der Mythologie zur Offenbarung bilden. — Schelling rühmt von dieser seiner Theorie (Ph. d. Myth. II, p. 138), dass sie die allein wahre objektive Erklärung der Mythen gebe, da sie ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch sei; das wahrhaft Geschichtliche sei mit dem Wissenschaftlichen ganz Eins, er habe nur den im Gegenstand selbst liegenden objektiven Erklärungsgrund aufgefunden und lasse nur die Mythologie sichselbst erklären. Wir aber müssen bei aller Achtung vor der Grossartigkeit des Versuchs doch diess Lob in mehreren Beziehungen einschränken. Was zunächst die geschichtliche Richtigkeit und Treue betrifft, so steht es mit dieser keineswegs so trefflich. In der griechischen Religion z. B. soll der successive Polytheismus sich ein Denkmal gesetzt haben in der Folge von Uranos, Kronos, und Zeus, welche nach einander als wirkliche göttliche Mächte das Bewusstsein beherrscht haben sollen; es ist aber jetzt (infolge der Sprachvergleichung) ausser allem Zweifel, dass Zeus das älteste und einzige Haupt der Kultusgötter bei den Griechen war und seine Genealogie erst durch die schon ziemlich späte und vom Ausland influenzirte Göttersystematik und theogonische Spekulation erhalten hat; dass sonach Uranos und Kronos ihr Dasein nur der spätern Priester- und

Digitized by Google

Sängerreflexion, nimmermehr aber einer Succession realer Potenzen des religiösen Bewusstseins verdanken. Mit dieser einen Thatsache (die wir später, bei der Darstellung der griech. Religion, näher ausführen werden) ist die Schelling'sche Grundanschauung schon wesentlich, von geschichtlicher Seite aus wenigstens, erschüttert. Auch sonst ist der Kampf der Götter wider ein feindliches Prinzip, den wir nicht bloss in Aegypten finden, sondern fast durch alle Religionen und bis in das höchste Alterthum zurück verfolgen können (cf. Veden), ursprünglich gar nicht der Kampf eines jüngeren usurpirenden Gottes wider einen verdrängten älteren, sondern das feindliche Prinzip ist ursprünglich nur ein dämonisches Wesen, Ursache und Repräsentant der schädlichen Seite des Naturlebens, welches dann in den einen Religionen in dualistischen Gegensatz zu den Göttern gesetzt, in andern (wie der griechischen) als überwundener Vorgänger der Götter in die Unterwelt verbannt wurde. Auf sonstiges Einzelne *) einzugehen, ist hier nicht Raum; eine Vergleichung unserer geschichtlichen Darstellungen mit den Schelling'schen Konstruktionen wird für jeden Leser überzeugend sein; nur das eine sei hier noch erwähnt, dass der „relative Monotheismus" des sabäischen Himmelsgottes, den Schelling an die Spitze des Prozesses stellt, zwar ungleich richtiger ist, als die „reine monotheistische Urreligion", von welcher Creuzer und seine Nachfolger träumten, aber doch auch noch nicht ganz mit den geschichtlichen Thatsachen sich deckt; wir finden dem männlichen Himmelsgott überall und im höchsten Alterthum schon eine weibliche Göttin zur Seite, die Erdgöttin und zugleich Mondgöttin, was sehr beachtenswerth ist; wir finden dann ausser diesen Hauptgöttern immer und überall auch schon andere Elementar- oder Sterngötter, sodass also der simultane Polytheismus nicht erst später entstanden, sondern das anfängliche gewesen ist; wenn auch immerhin zugegeben werden muss, dass der Himmelsgott immer eine hervorragende Stel-

*) Unbegreiflich ist mir, wie Plank in dem Schriftchen „über Schelling's nachgelassene Schriften" (1858) gerade in dem Buddhismus eine der glänzendsten Parthieen des Werkes finden kann, da er doch aus jeder neueren Darstellung des Buddhismus (z. B. Duncker oder Köppen) sich vom Gegentheil überzeugen muss.

Digitized by Google

lung eingenommen zu haben scheint. Hauptsächlich aber ist an der Auffassung der sabäischen Urreligion bei Schelling das verfehlt, dass er jede Beziehung auf die sinnliche Erscheinung der Gestirne ausdrücklich leugnet und nur das Geistige d. h. „den ihnen allen inwohnenden Grund der siderischen Bewegung" als das göttlich Verehrte betrachtet wissen will. Es war vielmehr gewiss die imponirende Lichterscheinung und die wohlthuende Wärmewirkung, um der willen man in den Himmelskörpern lebendige Götterwesen sah. Aber eben diess, dass die äussere Natur und ihre Einwirkungen auf das menschliche Seelenleben für die Mythologie gar nicht sollen in Betracht gezogen werden dürfen, diess ist für die ganze Theorie Schelling's charakteristisch. Er verschmäht wiederholt und auf's schroffste alle derartige psychologische Motivirungen und rekurrirt statt dessen einzig und allein auf die aller erscheinenden Natur zwar zu Grunde liegenden, aber ebendesswegen selbst aussernatürlichen göttlichen Potenzen, die ausschliesslich innerhalb des Bewusstseins ihr Spiel treiben; und nur desswegen finden zwischen den mythologischen Bewegungen im Bewusstsein und den Erscheinungen in der äussern Natur so manche Aehnlichkeiten und Berührungspunkte statt, weil es dieselben Potenzen seien, die das einemals als Natur bildende, das anderemal als Geschichte bildende oder innerhalb des Bewusstseins wirksam seien. Ist denn aber, so müssen wir hiegegen erwiedern, der menschliche Geist je so hermetisch gegen die äussere Welt abgeschlossen, dass er, ohne von der äusseren Welt die veranlassenden Reize seiner Selbstthätigkeit zu erhalten und in ihr die dienenden Mittel für die Darstellung seines Empfindens und Begehrens zu finden, ganz nur in einsiedlerischem Stillleben seine innere Welt sich bilden oder vielmehr zusehen würde, wie sich dieselbe von selbst bilde, kraft der übernatürlichen Potenzen, die in ihn gesenkt sind? Ist es vollends denkbar, dass die Urmenschheit ohne Auge und Ohr für die imponirenden und erschreckenden, erhebenden und beugenden, wohlthuenden und wehethuenden Erscheinungen und Vorgänge des äusseren Naturlebens, nur dem Zuge der dunklen Mächte des eigenen Bewusstseins hingegeben, rein von Innen heraus sich ihre Götter gebildet hätte, die dann

Digitized by Google

doch, obgleich ganz unabhängig von Aeusserlichem entstanden, in jedem Zuge die innigste Verwandtschaft mit der äussern Natur und ihren Erscheinungen verrathen hätten? Wem Das denkbar ist, mit dem wollen wir nicht streiten; uns scheint es undenkbar.

Aber wir sind weit entfernt, über dieser (wie wir glauben) Einseitigkeit des Philosophen seine grossen fruchtbaren Gedanken zu verkennen! Ein tiefwahrer Gedanke Schelling's war es, dass die Mythologie ihren Grund nicht in irgend einem zufälligen Ereigniss habe, weder in Erdichtung und Erfindung von Dichtern, Priestern oder Philosophen der Vorzeit, noch in einem ebenso grund- als zwecklosen Zerfallen einer früheren besseren Urreligion; dass sie vielmehr ihren Grund habe in einem nothwendigen Prozess des menschlichen (religiösen) Bewusstseins. Auch wir erkennen die letzte hervorbringende Ursache und die eigentlich bestimmenden, die wirksamsten Faktoren der Religionsgeschichte in den inneren Momenten des religiösen Bewusstseins; nur aber halten wir es nicht für geeignet, diese Momente mittelst metaphysischer und naturphilosophischer Spekulation aus den entlegensten Regionen, aus transscendenter Höhe herzuleiten; wir meinen vielmehr, dass die für die Religionsgeschichte massgebenden Faktoren eben auch nur auf dem Boden der Religion, also im religiösen Bewusstsein des Menschen selbst durch einfache psychologische Analyse desselben aufzuzeigen seien. Und wir haben sie im vorigen Buch aufgezeigt in den beiden Seiten des frommen Gemüths: Freiheit und Abhängigkeit; das sind die — allerdings nur psychologischen — Potenzen, die in ihrer Spannung, ihrem Kampf und ihrer Einigung die verursachenden und bestimmenden Faktoren der Religionsgeschichte bilden, wie sich uns sogleich bei der Eintheilung der Religionen näher zeigen wird. Während wir aber so in Uebereinstimmung mit Schelling (wenigstens nach dessen Grundgedanken) die massgebenden Hauptfaktoren innerlich in der Natur des religiösen Bewusstseins finden, entfernen wir uns zugleich darin von Schelling, dass wir doch die Einflüsse der äusseren Natur keineswegs wollen ausgeschlossen sehen. Wir halten dieselben vielmehr für um so stärker, je weiter wir an den Anfang der Menschheit zurückgehen. Denn

Digitized by Google

es ist mit der Menschheit wie mit dem einzelnen Menschen: im frühesten Kindheitsalter hat, fühlt und weiss er sich überwiegend nach der sinnlichen Seite hin; sinnliche Bedürfnisse sind es, die ihn am lebhaftesten bewegen, und so sind es auch nothwendig die sinnlich wohl- oder wehethuenden Eindrücke der äusseren Welt, von denen er sich am lebhaftesten afficirt fühlt. Allein wie doch auch schon vom frühesten Alter des Kindes an das eigentlich Menschliche neben dem thierisch-Sinnlichen sich regt und unter den zunächst sinnlichen Eindrücken der Aussenwelt der Geist die Augen zu öffnen beginnt, unter der Hülle der Sinnesempfindungen auch schon Verstand und Gemüth die Flügel regt: so wird es auch bei der Menschheit in ihrem Kindheitsalter gewesen sein: unter den sinnlichen Regungen der eigenen Natur und den Sinneseindrücken von der äussern Natur barg sich doch auch schon der Grundtrieb auf das Unendliche und die Ahnung einer Verbundenheit mit Gott. Aber weil dieser fromme Trieb auf's Unendliche von den andern, den endlichen Trieben noch in keiner Weise gesondert war, so konnte auch sein Objekt, das Unendliche noch unmöglich für sich, in seiner bestimmten Wahrheit, erkannt und von den endlichen Objekten der äussern Natur unterschieden werden, sondern Beides vermischte sich für das Urbewusstsein der Menschheit in einer untrennbaren Einerleiheit. Um diess zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass dieser Vorgang nicht durch Verstandeserkenntniss, nicht durch Reflexion, sondern durch Phantasie vermittelt war. Die reflexionslose Phantasie sieht aber in den äussern Naturdingen und -Vorgängen weder blosse seelenlose Gegenstände, Körper und Massen, noch blosse gesetzliche Wirkungen mechanischer Kräfte, sondern sie sieht in allem Lebendigen das Analogon des eigenen Lebens, also Seele, empfindende, bewusste und wollende Seele, und in allem Geschehen bewusste, willensmässige Handlung; kurz die Phantasie personificirt die ganze Natur und am meisten ihre grossen, elementaren Kräfte und Sphären. Was jetzt unter uns nur noch die spielende Poesie thut, mit dem bestimmten Bewusstsein der Unwirklichkeit ihrer Vorstellungen, das that in der Vorzeit die unwillkürliche und bewusstlose, ebendarum auch selber noch gläubige Phantasie

Digitized by Google

der kindlichen Menschheit. Hier also, in der Art und Weise, wie wir uns die Genesis der mythologischen Vorstellungen psychologisch vermittelt denken müssen, tritt nun doch Hume's scharfsinnige Theorie in ihr volles Recht ein. Hume und Schelling — sie vertreten sonach je eine wahre Seite der Mythologie und der Fehler Beider ist nur, dass sie dieselbe einseitig hervorheben und je die andere Seite übersehen oder verkürzen. Hume betont die naturalistische Seite und beschreibt uns treffend den empirischen Bildungsprozess der Mythologie in seiner Bedingtheit durch die Natur des vermittelnden Seelenorgans, der Phantasie, und durch die Eindrücke der Aussenwelt; aber er übersieht den Hintergrund der idealen, religiösen Motive und verkennt damit das eigentliche Wesen und den Kern der Mythologie, was freilich der schlimmere von beiden Fehlern ist. Schelling umgekehrt hält sich ausschliesslich an diesen im Wesen des Bewusstseins liegenden idealen Hintergrund, ja, nicht zufrieden mit blossen subjektiven Momenten des religiösen Bewusstseins, überspannt er sie noch zu Potenzen des allgemeinen und absoluten Seins und Geschehens, der Kosmogonie und Theogonie und gibt damit der Mythologie einen objektiv wahren Inhalt; aber über diesem allzu hohen Flug der spekulativen Substruktion und Konstruktion versäumt er den Blick auf die allenthalben wesentlich bestimmende Mitwirkung der freien Phantasiethätigkeit und der Einflüsse der äussern Natur, versäumt also jenes Detail, in welchem zwar nicht das Wesen der Sache liegt, von welchem aber doch die bestimmte Form im Einzelnen immer abhängig ist. Uns aber ist schon durch diese Vergleichung der beiderseitigen Theorieen und Gegeneinanderhaltung ihrer entgegengesetzten Einseitigkeiten der Weg sehr klar und einfach vorgezeichnet: wir haben gelernt, dass wir Inneres und Aeusseres, ideale und reale Faktoren nicht trennen dürfen*), dass nur aus der fortgehenden Wech-

*) Den Worten nach sagt zwar ebenso auch O. Müller in den „Prolegomenen zur Mythol.", aber er meint es in einem total anderen Sinne; er versteht nehmlich unter dem idealen Faktor der Mythologie reine Dichtungen und unter dem realen wirkliche Geschichten, was einfach auf eine Verknüpfung der poetischen mit der euemeristischen (und

Digitized by Google

selwirkung dieser beiden mit einander die Geschichte der Religion sich erklärt, ebenso wie auch jede andere Geschichte.

Und vergleichen wir nun diess Resultat, das sich uns so, rein auf philosophischem Weg durch die Kritik der bisherigen Theorieen ergeben hat, mit den Resultaten der neusten, auf Sprachvergleichung gestützten Geschichtsforschung, so findet es hier seine vollkommene Bestätigung. In den meisten heidnischen Religionen finden wir, wenn wir auf ihre ältesten Bestandtheile zurückgehen, eine Uebereinstimmung in gewissen einfachen Grundzügen und bei den stammverwandten Völkern lässt sich diese sogar durch die Identität der sprachlichen Bezeichnungen zur vollen Evidenz bringen. Das griechische Wort „Zeus", der Name des höchsten und allen griechischen Stämmen gemeinsamen Gottes, ist dasselbe mit dem in dem lateinischen Ju-piter enthaltenen Stamm Jov, mit dem angelsächsischen Tiu und dem althochdeutschen Zio und alle zusammen sind identisch mit dem sanskritischen Dyu und diess Wort, dessen Stammbedeutung „strahlen" ist, ist im spätern Sprachgebrauch Appellativum für „Himmel", in den ältesten Liedern der Veden (der indischen Religionsurkunden) aber noch Eigenname für den obersten Gott und Vater der Götter und Menschen, welchem als Gattin und Urmutter die Erde zur Seite gestellt ist*). Dieser Himmelsgott Dyu tritt zwar später zurück hinter dem Hauptgott der indischen Arier, dem Indra (= Jupiter pluvius); aber indem dieser ausdrücklich als Sohn des Himmels und der Erde dargestellt wird, so verräth sich darin unverkennbar die Erinnerung daran, dass früher Himmel und Erde die höchsten Götter waren; wie denn auch Indra selber nur den Himmel nach einer besondern Seite, nach den wechselnden atmosphärischen Erscheinungen bezeichnet. Bei den Griechen erhielt sich das ursprünglich den strahlenden Himmel bedeutende Stammwort

---

etwa auch noch physikalischen) Erklärungsweise hinausläuft; wogegen wir unter dem idealen Faktor die zu Grunde liegenden und den Inhalt bildenden religiösen Motive, unter dem realen die durch Phantasie vermittelte Einkleidung derselben in die Form von Naturanschauungen verstehen.

*) S. Max Müller, „Wissenschaft der Sprache" II, p. 366 ff., wo auch die Belege für das Folgende sich finden.

Digitized by Google

selbst als Name für den höchsten Gott: Zeus, der auch hier Vater der Götter und Menschen heisst; und auch hier tritt ihm als Gattin und Urmutter zur Seite die Erde, als Demeter (für Γη μητηρ = Mutter Erde) oder Dione (die weibliche Form vom Wort Zeus — Dios) oder Here. Ebenso bildet zu Ju-piter, schon sprachlich betrachtet, Juno die weibliche Hälfte, wie denn auch von Varro (nach August. C. D. VII, 28) ausdrücklich Jupiter und Juno auf Himmel und Erde gedeutet wurde, woran dieser alte Gelehrte die feine Bemerkung knüpfte, dass überhaupt alle Götter und Göttinnen ihren letzten Ursprung von Himmel und Erde haben. Bei den Germanen muss das alt-arische Tiu oder Zio gleichfalls früher Name des höchsten Gottes gewesen sein, weil sich nach ihm der Hauptstamm nannte („Deutsche" von Tiusko = Tiu's Söhne); aber wie Dyu hinter Indra, so ist auch Zio hinter dem lebendigeren Wodan (Gott des stürmisch bewegten Himmels) zurückgetreten; auch hier steht jedenfalls dem Himmelsgott die Erdgöttin (unter verschiedenen Namen) zur Seite, als die Urmutter neben dem Urvater. Hieraus folgt nun offenbar, dass die Arier vor ihrer Trennung in die einzelnen Völker, also in ihrer vorgeschichtlichen Urzeit, Himmel und Erde als höchste Gottheiten verehrten. Ebendiess lässt sich aber auch von den Semiten annehmen, deren verschiedene Stämme unter den Namen Bel, El, Baal den Gott der Höhe oder des Himmels und unter den Namen Mylitta, Aschera, Baaltis u. a. die weibliche Göttin der fruchtbaren Erde verehrten; und zwar muss auch diess schon aus ihrer vorgeschichtlichen Zeit sich herdatiren, wo noch alle semitische Stämme eine gemeinsame Heimath bewohnten, denn auch die sonst von den andern Stämmen so verschiedenen Araber und sogar, wie aus leisen Spuren hervorzugehen scheint, auch die ältesten Hebräer machten hierin keine Ausnahme. Nehmen wir hiezu noch die ägyptische Religion mit ihren uralten Götterpaaren Ra und Neith, Ptah und Pacht, Ammon und Mut, Osiris und Isis, welches nur verschiedene Repräsentationen der männlichen und weiblichen Seite des Naturlebens sind; erinnern wir uns endlich an die noch entlegeneren Chinesen und Mongolen, welche heute noch mit dem Worte Tien (oder Tengri) Himmel sowohl als Gott bezeichnen: Erwägen wir

Digitized by Google

diese Uebereinstimmung der verschiedensten Völker in den Urelementen ihrer Religion, so wird der Schluss als gerechtfertigt gelten dürfen, dass in den religiösen Anfängen der Menschen Himmel und Erde die Hauptgötter waren, d. h. die, als lebendig gedachte, Wesen, auf welche am meisten das noch ganz unbestimmte und unklar empfundene Abhängigkeitsgefühl bezogen wurde. Himmel und Erde stellen zusammen die allumfassende Allgemeinheit dar, sie sind also für den noch sinnlichen Menschen wirklich das Unendliche, denn nur in der Unermesslichkeit oder Grenzenlosigkeit vermag er die ihm dunkel vorschwebende Idee des Unendlichen zu erfassen, somit ist ihm Himmel und Erde, beide zusammen in ihrer endlosen Ausdehnung, wirklich das Unendliche, von welchem er in seiner Endlichkeit sich umschlossen und gehalten fühlt. Himmel und Erde, in ihrer Unveränderlichkeit, in der stets regelmässig wiederkehrenden Abwechselung ihrer Erscheinungen, sind zugleich dem Menschen, dem veränderlichen und vergehenden Kind der Zeit, das Unveränderliche, Ewige. Der Himmel, der durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet, und die Erde, die durch ihre Fruchtbarkeit dem Menschen Nahrung spendet, sind dem Bedürftigen die gütigen Mächte, von welchen er sein Wohl und Wehe bedingt fühlt und glaubt. Endlich sind Himmel und Erde als zeugendes und empfangendes Prinzip, als Urvater und Urmutter, auch die höchsten Urbilder der ehelichen Gemeinschaft der Menschen, dieser ersten Form aller sittlichen Gemeinschaft, dieser Wurzel aller weiteren sittlichen Vereinigung*). So sehen wir also, es sind schon in dieser Grundform der Frömmigkeit wirklich

*) Diese psychologische Motivirung liegt an sich schon nahe, findet aber auch eine merkwürdige historische Bestätigung in der chinesischen Religion, die wegen ihrer ausserordentlichen Stabilität für die religiöse Vorzeit sehr instruktiv ist. Dort erscheinen nehmlich Himmel und Erde als göttliche Vorbilder theils für allgemein menschliche Tugenden, wie Gerechtigkeit, Gesetzlichkeit, Ordnung und Ruhe, theils insbesondere für die sittlichen Gemeinschaften Ehe (Verhältniss von Mann und Weib) und Staat (Verhältniss von Kaiser und Unterthanen), deren göttliche Begründung und Sanktion geradezu aus dem Verhältniss von Himmel und Erde abgeleitet wird.

Digitized by Google

allgemeine Mächte, auf welche sich das fromme Gemüth bezieht, Mächte, die um ihrer relativen Unendlichkeit willen recht wohl geeignet waren, das absolut Unendliche dem kindlichen Geiste zu vergegenwärtigen und fasslich zu machen. Es sind eben darum gewiss auch schon in dieser ganz ursprünglichen Religionsform rein sittliche Regungen möglich gewesen und an jene Götterverehrung angeknüpft worden, ohne dass wir doch desswegen irgend veranlasst wären anzunehmen, dass man hiebei an ein über Himmel und Erde hinausliegendes göttliches Wesen, etwa an einen über dem Himmel thronenden schöpferischen Gott gedacht habe. Daraus, dass bei uns die Gottesidee durch die sinnliche Endlosigkeit von Himmel und Erde nur angeregt und symbolisirt werden, nie aber darin aufgehen kann, dürfen wir keinen Schluss ziehen auf die Anfänge der Menschheit; für die kindliche Betrachtung der ältesten Geschlechter war eben Himmel und Erde nicht, was sie für uns, für den gebildeten Verstand sind, nicht ein System endlicher Ursachen, die in gesetzlicher Wechselwirkung mit einander stehen, sondern es waren ihnen lebendige, begeistete, nach Art des Menschen mit Wissen und Willen handelnde Wesen, zu denen man somit auch ganz wohl beten konnte mit dem festen Glauben, von ihnen gehört und erhört zu werden. Solch' ein uraltes, kindlich naives Gebet finden wir in den Veden: „Vater Himmel und Erde, gütige Mutter, Bruder Feuer, ihr Glanzvollen, erbarmt euch unser!" Die Athener beteten noch in später Zeit: „Regne, regne, o lieber Zeus, herab auf Ackerland und Gefilde der Athener!" wozu Max Müller treffend bemerkt, dass diess Gebet offenbar an den (sinnlichen, atmosphärischen) Himmel gerichtet sei, der aber schon durch den blossen Zusatz: „lieber" personificirt erscheine. Ganz ähnlich verhält es sich mit einem uralten chinesischen Gebet: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen!" Der Inhalt der Bitte setzt ein geistiges Wesen voraus, dasselbe aber wird durch den Zusatz: „blauer" ganz harmlos mit dem sinnlichen Himmelsgewölbe identificirt. Max Müller wirft hiebei die Frage auf (a. a. O. II, 413 ff.): ob die Identität des Worts für Himmel und für Gott so zu erklären sei, dass das Wort zuerst

Digitized by Google

nur die Vorstellung des sinnlichen Objekts Himmel ausgedrückt und das so schon fixirte nomen appellativum auf die später auftretende Idee Gottes, als des im höchsten Himmel thronenden, übertragen worden wäre als einer der möglichen Namen für diess namenlose Wesen; oder so, dass die Vorstellung des Himmels und die Gottes von Anfang gesondert im Bewusstsein gelegen und nur wegen ihrer Aehnlichkeit (das tertium comparationis: Klarheit, Erhabenheit, Endlosigkeit) beide durch dasselbe Wort mit der Bedeutung des Strahlens ausgedrückt worden wären. In diesen beiden Erklärungsarten dürfte doch wohl das Verhältniss von Gott und Himmel noch zu äusserlich, reflexionsmässig gedacht sein; wir werden es vielmehr so zu denken haben: Angeregt durch den sinnlichen Eindruck des strahlenden, erhabenen, endlosen Himmels regte sich im Gemüth die Ahnung des göttlichen Wesens und indem die sprachbildende Phantasie jenen sinnlichen Eindruck zum Ausdruck brachte in dem Wort „Himmel", brachte sie zugleich und in demselben untheilbaren Akte die fromme Erregung des Gemüths zum Ausdruck in demselben Worte als dem Namen für den (höchsten) Gott. Die Unterscheidung, die wir jetzt zwischen beiden machen und die uns das Verständniss für die Mythologie am meisten zu erschweren pflegt, hat die ursprüngliche Phantasie durchaus noch nicht gemacht; sondern indem sie „Himmel" sagte, dachte sie an ein lebendiges und beseeltes, handelndes Wesen und indem sie „Gott" sagte, dachte sie an den erscheinenden klaren, blauen Himmel*).

So einfach und gehaltreich, so unbestimmt und vieldeutig waren nun doch auch diese religiösen Uranschauungen. Eben darum lag in ihnen die Möglichkeit der verschiedensten Entwicklungen, Fortschritte sowohl wie Rückschritte. Die Entwicklung konnte nach der Seite der Einheit oder der Vielheit, nach dem Geistigen oder nach dem sinnlich-Natürlichen hin erfolgen; zu all' diesem lag die Möglichkeit in jenen unbestimmten Uranschauungen. Die hervorragende

*) Man vergl. dazu die oben, I, p. 80 — 83 gegebene psychologische Deduktion des Mythus und die ebendort citirten Bemerkungen Welker's.

Digitized by Google

Stellung, die von Anfang der Himmelsgott einnahm, bot einen natürlichen Anknüpfungspunkt für den Monotheismus; nur aber darf man nicht, wie diess so oft geschieht, in jener Stellung des Himmelsgottes an und für sich schon wahren Monotheismus finden wollen. Zum wirklich monotheistischen Gottesglauben gehört ausser der strengen Einheit auch wesentlich die Geistigkeit Gottes oder diess, dass er seinen Inhalt nicht am Natürlichen, sondern am sittlich-Guten, an den Beziehungen auf das sittliche Leben der Menschen hat. Dieser Glaube kann daher erst entstehen, wo das Interesse an der geschichtlichen Bethätigung Gottes im Menschenleben überwiegende Bedeutung bekommt und dagegen die Naturbeziehungen Gottes zurücktreten. Die Einheit des Göttlichen konnte aber auch auf pantheistische Weise angestrebt werden, so dass das Göttliche nicht als die Eine vom Natürlichen unterschiedene Macht über die Welt, sondern als das Eine Leben der Welt, als Weltseele gefasst wurde; Himmel und Erde, das männliche und das weibliche Prinzip, liessen sich dabei als zwei Seiten dieses Einen Weltlebens fassen; diess geschah in Vorderasien in derbsinnlicher Weise, durch den hermaphroditischen Charakter der Götterbilder und des Kultus, in China dagegen in philosophisch sublimirter Weise, durch die Umdeutung der Zweiheit von Himmel und Erde in den Dualismus von Form und Stoff. Auch die Entwicklung zur Göttervielheit war schon in der Urform angelegt; abgesehen davon, dass Himmel und Erde schon eine Mehrheit sind, wurden auch von Anfang schon andere Elementarkräfte und -Erscheinungen, wie Feuer und Wasser und Wind oder einzelne Sterne göttlich verehrt. Die weitere Ausbildung der Vielheit konnte dann wieder entweder nach geistiger Seite hin erfolgen, durch bestimmte Hervorhebung oder Uebertragung geistig-sittlicher Attribute, durch Ethisirung der Naturgötter; so entstand der Polytheismus; oder nach der rein natürlichen Seite hin, durch völlige Entleerung der Naturgötter von allem geistigen und allgemeinen Gehalt, so dass ihnen nur noch die ganz farb- und inhaltslose Lebendigkeit blieb; damit hörte nothwendig auch ihre Allgemeingültigkeit auf und sie verfielen der schrankenlosen Zersetzung in blosse Einzelgeister; so entstand der Fetischismus und (welches

Digitized by Google

wesentlich identisch ist) Schamanismus. Als unbedingten Rückschritt vom Standpunkt der Urreligion aus haben wir nur die letzte Entwicklung, zum Fetischismus, zu betrachten; als unbedingten Fortschritt nur die erste, zum Monotheismus; dagegen bei den beiden mittleren Formen, der pantheistischen und polytheistischen Entwicklung, stellt sich das Urtheil nicht so einfach. Die pantheistische Richtung liess wenigstens ein lebhaftes Abhängigkeitsgefühl, also immerhin eines der Momente der Frömmigkeit zu, wenn gleich dasselbe als blosse Abhängigkeit vom geist- und zwecklosen Naturleben durchaus einseitig und somit falsch blieb. Für die Gesittung des übrigen Lebens wirkte diese Richtung insofern wohlthätig, als sie wenigstens die rohe menschliche Natur unter feste allgemeine Normen beugte und die gesetzlose Willkühr aller Andern bändigte durch die Allgewalt des freilich selbst wieder gesetzlosen, willkührlichen Willens des Einen Staatsoberhauptes. Wurde dadurch der Krieg Aller gegen Alle, der stete Fehdezustand wilder Horden (wie er noch zu Muhameds Zeit in Arabien herrschte) verhältnissmässig schon sehr frühe in den friedlichen Zustand staatlicher Kultur übergeleitet, so machte dagegen das despotische Niederhalten jedes individuellen Wollens durch die Uebermacht des Monarchen oder der herrschenden Kaste jede wahrhaft humane Gesittung, jede freie Sittlichkeit, die nur auf Selbstbestimmung beruhen kann, unmöglich. Umgekehrt verhielt es sich beim Polytheismus. Vergegenwärtigen wir uns die Bildung des Polytheismus oder der eigentlichen Göttergeschichte (Mythologie) aus den religiösen Uranschauungen oder (wie Welker sie treffend nennt) aus den Urmythen des Anfangs heraus. Diese drehten sich noch um die einfachsten Naturerscheinungen und -Vorgänge; der Frühling erscheint als Vermählung von Himmel und Erde (Zeus und Here), der Herbst und Winter als Sterben und Tod des Gottes (Demeters Tochter Kora, das Gewächs der Erde, wird von Hades, dem Gott der Unterwelt, entführt, Osiris wird durch Typhon getödtet, Balder durch Loki u. s. w.); ebenso sind der Lauf von Sonne und Mond, Morgen- und Abendröthe, Gewitter, Sturm und Regen Hauptgegenstände dieser noch ganz durchsichtigen Urmythen. Aber diese elementaren religiösen Anschauungen, wo die Götter noch so

Digitized by Google

ganz im Naturleben aufgehen, konnten nur so lange genügen, als das menschliche Bewusstsein selber auch noch ganz in der Natur aufgieng; sobald es sich dagegen einigermassen über die Natur zur Kultur erhob, musste es auch in seine Vorstellung des Göttlichen einen höheren geistigern Gehalt hineinlegen. Es konnte dies nun zwar, an und für sich betrachtet, wohl dadurch geschehen, dass die sinnliche Form von der Gottesvorstellung einfach abgestreift und das Göttliche als sittlicher Geist über die Natur gestellt wurde, also monotheistisch. Allein in Wirklichkeit konnte dies doch nur in den seltensten Fällen stattfinden; nur da konnte ein solches entschiedenes Heraustreten aus der Naturvergötterung sich vollziehen, wo einerseits die sinnlichen Phantasieanschauungen weniger lebhaft, weniger mannigfach und farbenreich waren, wie unter den einfachen Verhältnissen und in der einförmigen Natur nomadischer Völker; und wo andererseits die Erhebung eines Volkes zu sittlichen Zwecken und geschichtlichen Gestaltungen sich plötzlich, durch eine eklatante Thatsache vollzog, welche als Bruch mit dem bisherigen ungeschichtlichen Naturleben auch zugleich den Bruch mit der bisherigen Naturreligion ermöglichte. Das hervorragende Beispiel hierfür sind die Hebräer. Wo dagegen der Uebergang vom Naturleben zur Kultur ein allmähliger und stetiger war und wo überdiess eine stärkere Phantasie von Anfang sich tiefer in die Naturanschauungen hineingelebt, sie mannigfacher und greifbarer ausgebildet hatte, da konnte es nicht zum Bruch kommen mit den bisherigen Formen des religiösen Bewusstseins, sondern nur zu einer Erfüllung derselben mit höherem, sittlichem Gehalt, zu einer Ethisirung der Naturmächte in sittlich bestimmte Individualitäten, zu einem Compromiss zwischen Natur und Geist. Das klassische Beispiel hiefür sind die Griechen, besonders der Uebergang der pelasgischen Naturgötter in die menschlichen Götter der epischen Mythologie. Nicht nur wurden von den Epikern die verschiedenen Göttergestalten der Stammessagen und der Lokalkulte mannigfach unter einander verflochten und zu einem geschlossenen Götterkreis systematisirt, sondern es wurden auch namentlich die einzelnen Götter noch viel entschiedener als vorher anthropomorphisirt, ihr bisher unmittelbarer Zusammenhang mit

Digitized by Google

Naturgegenständen und Vorgängen wurde aufgelöst und in einen bloss mittelbaren umgewandelt; die Naturreiche Himmel, Erde, Wasser, welche früher die unmittelbare Erscheinungsweise der betreffenden Götter gewesen, wurden jetzt zum Wohnplatz und Regierungsbezirk der von ihnen persönlich durchaus unterschiedenen Göttergestalten; für diese selbst aber schien jetzt die einzig adäquate Erscheinungsform die menschliche Gestalt zu sein. Indem dann Dichter und Künstler in der plastischen Gestaltung der Götter wetteiferten, wirkte das auf Bereicherung und Ausschmückung der Göttergeschichten ebenso mächtig zurück, wie sie selbst schon eine entwickeltere Form des Mythus voraussetzt. Was die psychologische Thätigkeit in dieser Fortbildung der Mythen betrifft, so bemerkt darüber Welker sehr fein*): „Weil schon eine Fülle von Ideen und Bildern da ist, so können sie einander zu einem neuen Ereigniss entgegenfliegen; dem freien Zuthun ist hier mehr überlassen, als dort, wo der Durchbruch des Gedankens nur durch das Bild erfolgt. Es ist auf dieser zweiten Stufe der Mythologie nicht mehr eine ursprünglich schöpferische, sondern mehr entwickelnde Thätigkeit, im gläubigen Sinn zwar durchaus, aber freier, immer weiter und weitergehend.“ Jetzt bewegen sich die Götter nicht mehr in den stereotypen Formen der regelmässigen Naturprozesse, sondern sie bewegen sich und handeln nach durchaus freien persönlichen Interessen und Motiven. Dadurch stehen sie dem Menschen ungleich näher als die ältern Naturgottheiten, welche mit ihrer noch ganz durchsichtigen Personalität nahezu noch im Naturleben als solchem aufgiengen; jetzt nehmen sie vielmehr persönlichen Antheil an den einzelsten Sorgen des Menschen, greifen auch persönlich handelnd und berathend in seine Geschicke ein und entsprechen insofern unleugbar dem religiösen Bedürfniss viel mehr als früher. Aber freilich die andere Seite der Sache ist die, dass sie auch an allen menschlichen Schwächen jetzt Theil haben, leidentlichen Zuständen zugänglich, von Leidenschaften bewegt, willkührlich und gesetzlos nach Art schwacher Menschen fühlen, wollen und handeln. Mag dieses Herabziehen der Götter in's Ge-

*) Griech. Götterlehre I, p. 75 ff.

Digitized by Google

mein-menschliche immerhin unvermeidlich gewesen sein bei lebendiger epischer Verwerthung und Behandlung der Mythen, so ist's doch zugleich auch schon unverkennbar der Anfang einer Auflösung der Mythologie. Die Einbildungskraft beginnt da schon, statt fromm und gläubig zu dichten, vielmehr willkührlich und mehr oder weniger auch frivol zu spielen. Die Götter stehen also auf dieser Stufe des eigentlich mythologischen Polytheismus einerseits höher, sind geistigere, ethische Mächte geworden, zu welchen der Mensch in einem viel bestimmteren ethischen Verhältniss stehen kann, als zu den noch so ganz unbestimmt gedachten Naturgottheiten der Urmythen; aber andererseits haben sie hier zugleich den Halt, den sie in der unveränderlich gleichbleibenden Naturanschauung hatten, verloren und sind der unreinen Verendlichung durch eine spielende Phantasie wie durch grübelndes Raisonnement preisgegeben. Diess ist die Wahrheit an der oft gehörten Behauptung, dass der Mythologie des Polytheismus eine reinere Religion vorangegangen sei; nur naiver war eigentlich die ihr vorangehende Stufe des religiösen Bewusstseins; es waren da die Götter allerdings noch reiner von sittlichen Schwächen, aber nur desswegen, weil sie auch von freier Sittlichkeit noch ferner waren, weil sie überhaupt noch nicht eigentlich sittlich, sondern als unbestimmte Naturmacht gedacht wurden. — Diesen polytheistischen endlichen Göttern gegenüber machte sich übrigens die menschliche Freiheit ebenso einseitig geltend, wie in den pantheistischen Religionen das Abhängigkeitsgefühl ein einseitiges ist; für die sittliche Lebensgestaltung ist erstres jedenfalls das günstigere; aber die Frömmigkeit war dabei in um so grösserer Gefahr, in dem heitern, ja leichtsinnigen Kultus der menschlichen Lebensherrlichkeit unterzugehen.

Wir haben hiemit schon auch angedeutet, worin die Gründe zu der einen oder andern Entwicklung bei den einzelnen Religionen lagen. Entsprechend unserer oben ausgeführten Theorie von der Entstehungsweise der Mythologie finden wir diese Gründe theils in dem idealen Faktor der ursprünglichen Gemüthsrichtung, nehmlich in der Stellung der verschiedenen Momente des frommen Selbstbewusstseins zu einander, theils in dem realen Faktor der Einflüsse der

Digitized by Google

äussern Natur. Ueberwiegt in der Grundstimmung des religiösen Gemüths das Abhängigkeitsgefühl so einseitig, dass darüber das Gefühl des Fürsichseins und Selbstseins bis zum Verschwinden zurücktritt, da neigt sich nothwendig die religiöse Weltanschauung zum Pantheismus hin, weil das Individuum, ohne Subsistenz in sich, an die Eine Realität des Ganzen anheimfällt; politisch wie religiös fühlt sich da der Einzelne nur als Atom in der Gesammtmasse, als selbstloser Durchgangspunkt des Allgemeinlebens. Wo umgekehrt bei kräftig angelegter Individualität das Gefühl freien Fürsichseins und Sichselbstbestimmens so überwiegt, dass dagegen das Abhängigkeitsgefühl bis zum Minimum reducirt wird, da wird der Mensch kraft eigenen Unendlichkeitsgefühls das absolut Unendliche oder Gott leicht zur Relativität herabziehen oder sich selbst gleichstellen; und wenn diess auch nicht bis zum fetischistischen Extrem des Zerschlagens der Unendlichkeit zu blossen endlichen Existenzen fortgeht, so werden doch die vielen menschenähnlichen Götter nur wenig über die menschliche Endlichkeit und Schwachheit hinausragen, also nicht wahrhaft übermenschlich, sondern nur die Ersten unter Gleichen sein. Wo dagegen einer kräftigen Selbstheit ein ebenso bestimmtes Abhängigkeitsgefühl gegenüber steht, jede von beiden Seiten also gleichsehr zu ihrem Recht kommt, wenn auch zunächst nur jede auf relative Weise, weil beschränkt durch die andere gegenüberstehende Seite: da wird der Boden sein für eine monotheistische Entwicklung, in welcher der Mensch ebenso sich abhängig weiss von einem wahrhaft Unendlichen und Uebernatürlichen, als er doch auch zugleich diesem Unendlichen gegenüber nicht wie ein verschwindendes, wesenloses Nichts, sondern wie ein selbständiges und berechtigtes Etwas sich fühlt; der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ist hier weder überspannt, wie im Pantheismus, noch verwischt, wie im Polytheismus, sondern in dem positiven Verhältniss des urbildlichen zum abbildlichen Geiste, des Schöpfers zum Geschöpf ebenso streng gewahrt, als innerlich vermittelt, erweicht und harmonisirt. Aber auch den realen Faktor der empirischen Verhältnisse dürfen wir nicht übersehen. Die monotheistische Richtung wird da begünstigt, wo in gleichförmiger Natur und ein-

Digitized by Google

förmiger Lebensweise (z. B. nomadischer) der Blick wenig durch das mannigfaltige Spiel der endlichen Erscheinungswelt zerstreut und das religiöse Gefühl wenig zersplittert werden kann. Wo aber, wie bei den Griechen, eine sehr mannigfaltige Natur und ein sehr bewegtes Leben mit einer lebhaften Phantasie zusammentreffen, da liegen die natürlichen Bedingungen zum Polytheismus. Wo das Naturleben in regelmässigem Wechsel entgegengesetzter Erscheinungen verläuft, gleich übergross in üppiger Fruchtbarkeit wie in zerstörender Furchtbarkeit: da wird der dem Endlichen eigene Wechsel von Leben und Tod, Entstehen und Vergehen, Lust und Schmerz in das Sein der Gottheit selbst hineinverlegt werden, sei es nun in der naiveren Form eines abwechselnden Siegens und Besiegtwerdens des Gottes durch ein dualistisch ihm entgegenstehendes dämonisches Prinzip (Aegypten) oder in direkt pantheistischer Form, wie in den vorderasiatischen Naturreligionen und namentlich im indischen Brahmanismus. Die Wandlungen der indischen Religion sind für diesen Punkt besonders instruktiv: gleichen Stammes mit den Ariern in Persien und Europa, hatten die Inder ursprünglich, im Industhal, auch mit jenen die gleichen Elemente einer kräftigen, gesunden und heiteren Naturreligion; aber die veränderte Natur und die neue Lebensweise im üppigen Gangesthal brachte auch eine so mächtige Revolution ihrer Religion hervor, dass sie im strengsten Gegensatz zu allen andern Ariern der bei den Semiten überwiegenden pantheistischen Richtung anheimfielen und dieselbe sogar unter allen Religionen am konsequentesten durchführten. Doch — wie zum Beweis dafür, dass die innere Uranlage durch keine äussern Verhältnisse sich völlig verdrängen lässt — aus ihrer äussersten Selbstentäusserung an ein verzehrendes Absolutes gieng die gewaltige Reaktion der Freiheit hervor im Buddhismus, der, wenn auch nicht zur positiven Freiheit zu gelangen, doch das Joch der drückenden Abhängigkeit zu brechen vermochte.

Endlich ergibt sich hieraus auch, nach welchem Prinzip wir die Religionen werden einzutheilen haben. Jede Eintheilung muss, um eine wahre zu sein, aus dem Wesen des Gegenstands selbst entnommen sein; je mehr dabei von allem Accidentellen ab und auf den eigentlichen Grund des Wesens, der zugleich das Lebensgesetz einer Erscheinung birgt, hin-

Digitized by Google

gesehen wird, desto sicherer trifft die Eintheilung den Kern der Sache. Aus diesem Grunde verschmähen wir die bequeme und, oberflächlich betrachtet, nächstliegende Eintheilung nach den Gottesbegriffen: Monotheismus, Pantheismus, Polytheismus und Fetischismus; denn wir haben ja eben gesehen, dass diese verschiedenen theoretischen Anschauungsweisen nicht selber das Primitive sind, sondern eine Folge vom Zusammenwirken mehrfacher Ursachen. Auf diese also müssen wir letztlich zurückgehen. Unter ihnen selber aber ist nur der eine Faktor für eine begrifflich scharfe Eintheilung zu brauchen, der ideale nehmlich, das Wesen des frommen Selbstbewusstseins an und für sich; der andere mitwirkende Faktor, die Einflüsse der Natur, entzieht sich ja nothwendig jeder begrifflichen Fassung, da er rein empirischer, zufälliger Art ist. Im Wesen des frommen Selbstbewusstseins aber finden wir zwei konstituirende Momente: Freiheit und Abhängigkeit. Jedes von beiden hat an und für sich den Anspruch auf volle, unbeschränkte Geltung; eben daraus entspringt nun aber nothwendig Spannung und Kampf beider mit einander. Die verschiedenen hieraus erwachsenden Verhältnisse zwischen beiden Momenten werden sonach einen durchaus wesentlichen und zugleich scharf begrifflich zu fixirenden Eintheilungsgrund ergeben. Als Hauptunterschied stellen wir den auf: zwischen Religionen, in welchen eines von beiden Momenten einseitig überwiegt, und solchen, in welchen beide gleichmässig zur Geltung kommen. Nach dem, was schon bisher mehrfach angedeutet wurde, ist erstres das gemeinschaftliche Merkmal der heidnischen, letztres das der monotheistischen Religionen. Letztre lassen sich dann wieder unter sich darnach unterscheiden, ob beide Momente nur gleichmässig relativ zu ihrem Recht kommen, indem sie einander gegenseitig äusserlich gegenüberstehen und beschränken; oder ob sie in ihrem vollkommenen Eins- d. h. Ineinandersein beide gleichsehr absolut zur Verwirklichung kommen. Jenes ist im Judenthum und Islam, dieses im Christenthum der Fall. Im Christenthum ist die Freiheit vollendet (2. Cor. 3. 17), aber nur dadurch, dass in der vollen Hingabe des ganzen Menschen an Gott auch die Abhängigkeit zur Vollendung gekommen ist

Digitized by Google

(Luc. 9, 24). Auch schon im Judenthum kommen beide Seiten zu ihrem Recht: die Abhängigkeit von dem überweltlichen Gott und Schöpfer, in dessen Hand jederzeit das Wohl und Wehe seiner Geschöpfe liegt; aber auch die Freiheit des Menschen ist hier gar nicht, wie diess lange Zeit in der neueren Religionsphilosophie, namentlich in der Hegel'schen Schule, die herrschende Meinung war, durch die Erhabenheit Gottes erdrückt, der Mensch ist gar nicht ein Nichtiges und Rechtloses Gott gegenüber; im Gegentheil, er hat, wie Verpflichtungen gegen Gott, so auch Rechte an Gott, steht mit ihm in einem vertragsmässigen Bundesverhältniss. Aber eben das, dass diese beiden Seiten seines Verhältnisses zu Gott sich nicht zur innern Einheit verbinden, sondern wie 2 Pole sich gegensätzlich gegenüberstehen, dass der Mensch nicht in der Abhängigkeit seine Freiheit, im Dienst Gottes zugleich auch die Befriedigung seines eigenen Willens findet, sondern beide sich verhalten wie Leistung und Lohn, diess macht das Mangelhafte dieses Standpunkts aus; es kann in dieser Beschränkung des einen durch das andere, indem jedes da aufhört, wo das andere anfängt, keines von beiden Momenten zu seiner vollen Verwirklichung gelangen. Das Judenthum steht so höher, als jede heidnische Religion, weil es ohne Einseitigkeit jedes Moment des frommen Selbstbewusstseins zu seinem Rechte kommen lässt; und es ist insofern der Vorgänger der wahren Religion; aber es ist doch auch nur erst der Vorgänger, weil es beide Momente der Frömmigkeit, statt zu der in ihrem Begriff geforderten absoluten, nur zu einer relativen Verwirklichung kommen lässt. Auf wesentlich demselben Standpunkt steht auch der Islam, den wir nur als ein mittelst christlichen Universalismus praktisch restaurirtes Judenthum bezeichnen können, in welchem die prophetischen, auf das Christenthum hin tendirenden Elemente des Alttestamentlichen Judenthums fallen gelassen und die unchristlichen Elemente desselben universalisirt sind. Das Heidenthum endlich charakterisirt sich durch die Einseitigkeit, in welcher die Momente der Frömmigkeit hier auftreten, bald als überwiegende Abhängigkeit, bald als überwiegende Freiheit. Da jedoch jedes dieser Momente zur menschlichen Natur gehört, keines sich also aufheben lässt, so ist noth-

Digitized by Google

wendig, dass das zurückgedrängte irgendwie reagirt; aber dem einseitigen Ueberwiegen des Ersten gegenüber kann auch diese Reaktion nur wieder eine einseitige werden; beide sind so nicht bloss ausser einander, wie im Judenthum, sondern wider einander und da ihre Wahrheit doch nur in ihrer Einheit liegen kann, so sind sie in ihrer unvermittelten Gegensätzlichkeit oder ihrem Widerspruch gegen einander beide falsch, d. h. in abnormer ihrer Idee nicht entsprechender Richtung befangen. Es gibt aber hierin Grade und Stufen; und zwar sind diese davon abhängig, ob und wieweit der Mensch über das Natürlichsinnliche zum Geistig-sittlichen sich erhoben hat. Denn solange der Mensch überwiegend sinnlicher Einzelwille ist, solange ist zwischen Freiheit und Abhängigkeit, zwischen dem Begehren seines Einzelwillens und der objektiven Nothwendigkeit des Ganzen, von welchem jenes Begehrens Befriedigung abhängt, kein wesentlicher Zusammenhang und keine innere Vermittlung; nur zufällig kann wohl oft Beides zusammentreffen, ebenso oft aber auch nicht. Und hier, auf dieser Stufe der unmittelbaren Natürlichkeit, wird nun das religiöse Bewusstsein eine von den folgenden beiden Formen annehmen. Entweder ergibt sich der Mensch unmittelbar in unfreie Abhängigkeit von dem göttlichen Allleben; dann sucht aber der natürliche Wille nur um so mehr für diese Resignation sich zu entschädigen durch Befriedigung seiner natürlichen Triebe; daher die Mischung von resignirter Selbstopferung (Ascese) und wilder Sinnlichkeit in den pantheistischen Naturreligionen. Oder der Mensch fühlt sich bei überwiegendem Freiheitsgefühl nur wenig abhängig von den selbst auch nicht unendlichen sondern beschränkten Naturgöttern; er erkennt zwar eine gewisse Abhängigkeit von ihnen an, indem er zu ihnen betet um ihre Hülfe, aber zugleich glaubt er auch sie in seinen Dienst durch List oder Gewalt zwingen zu können (Zauberei und Götterbeschwörung). Das so gegenüber den Göttern verkümmerte Abhängigkeitsgefühl reagirt dafür nun aber in der Furcht vor einer noch über den Göttern allen stehenden unbedingten Macht, vor der blinden Nothwendigkeit des Schicksals. Den Schicksalsglauben finden wir überall als Rückseite des Polytheismus, und zwar im selben Masse schroffer und

Digitized by Google

drückender, in welchem die vielen Götter beschränkter gedacht werden. Das erklärt sich einzig nur aus der Reaktion des verkürzten Abhängigkeitsgefühls gegenüber einem von vornherein einseitigen, also falschen Freiheitsgefühl. Hier also, in der Naturreligion, wo der Mensch noch überwiegend sinnlicher Einzelwille ist, ist auch der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit am stärksten. — Gemildert wird derselbe, wenn der Mensch aus der Vereinzelung der natürlichen Selbstheit oder aus der bloss instinktiven Geselligung der Familie und des Geschlechts sich erhebt zum Bewusstsein der Angehörigkeit zu einem gesetzlich geordneten Ganzen, wenn er sich als Bürger eines Staatswesens fühlen lernt. Die gesellige Kultur beschränkt durch Sitte und Staat den sinnlich freien Einzelwillen, indem sie ihn abhängig macht vom Allgemeinen, nehmlich vom Gesetz der Gesellschaft, aber sie erhebt auch den Willen zu einer höheren Freiheit, indem sie ihm neben seinen selbstischen Interessen auch höhere, allgemeine Zwecke zum Inhalt gibt, wie das Wohl des Vaterlands und ähnliche. Insoweit nun hier die Freiheit mit sittlichem Inhalt erfüllt oder die Abhängigkeit auf sittliche Mächte bezogen ist, insoweit stehen beide nicht mehr wider einander. Der durch Sitte und Staat gebildete Grieche und Römer fürchtet nicht mehr ein blindes Schicksal über den Göttern, sondern das Schicksal wird ihm mehr und mehr (freilich nur in allmähliger und langsamer Vergeistigung) zum vernünftigen Willen des Zeus, als Trägers der sittlichen Weltordnung, oder des Jupiter Capitolinus, als Trägers der römischen Staatsidee. Ebenso der gebildete Chinese fühlt sich nicht mehr in dumpfer resignirter Abhängigkeit vom blinden vernunftlosen Naturleben, sondern als Staatsbürger fühlt er sich in Abhängigkeit von einem wesentlich vernünftigen Allgemeinen. Weil aber Sitte und Staat doch noch nichtabsolute, sondern nur erst relativ allgemeine Mächte sind, so kann auch der Wille in der Abhängigkeit von ihnen noch nicht zur vollkommenen Freiheit gelangen, weil ja bedingte Güter unmöglich unbedingte Befriedigung des Willens also volle reale Freiheit gewähren können; Abhängigkeit und Freiheit können sich also hier noch nicht innerlich versöhnen. Die Kultur, welche nur erst auf einem Compromiss zwischen

Digitized by Google

Natur und Geist beruht, erstre nur von aussen durch letztern bändigend und beschränkend, vermag noch nicht gründlich und definitiv den Geist herauszuheben aus der falschen Abhängigkeit vom Endlichen und zu erheben zur wahren Freiheit im Unendlichen, in der Einheit mit dem übernatürlichen Gott. — Ueber diese zweite Stufe der kultivirten Natürlichkeit erhebt sich daher noch innerhalb des Heidenthums eine dritte und höchste Stufe, die wir am ehesten die des Uebernatürlichen nennen mögen. Hier haben wir auf der einen Seite einen wirklich gründlichen Bruch mit der Natur, jedoch ohne die Kraft, zu einem positiv Uebernatürlichen zu gelangen — die indischen Religionen des Brahmanismus und Buddhismus; auf der andern Seite die positive Erhebung zu einem übernatürlichen Gott, jedoch ohne gründlichen Bruch mit der Natur, daher noch mannigfach verunreinigt durch Elemente der Naturreligion — die Religion des Zarathustra. Beiden ist gemeinschaftlich eigen das Hinausgehen über alles Endliche, Natur sowohl wie Staat, und dadurch unterscheiden sie sich von den Natur- und Kulturreligionen der vorigen Stufen und gehören in eine besondere dritte Stufe, gewissermassen die Vorstufe der monotheistischen Religion; von einander aber unterscheiden sie sich durch entgegengesetzte Einseitigkeit: im Brahmanismus und Buddhismus ist zwar die falsche Abhängigkeit vom Endlichen gebrochen durch die Selbsterlösung der (sinnlichen und besonders — im Buddhismus — geistigen) Selbstertödtung; aber eine wahre, positive Freiheit im Unendlichen wird nicht erreicht, daher der merkwürdig nihilistische Charakter gerade dieser Religion. Umgekehrt in der Zendreligion des Zarathustra wird zwar die Freiheit auf den absoluten Zweck des göttlich Guten bezogen, aber ohne völlige Aufhebung der Abhängigkeit vom Ungöttlichen (Reste des Naturalismus im Dualismus). Hiernach gestaltet sich unsere Eintheilung der Religionen folgendermassen:

I. Theil: Die heidnischen Religionen.

1. Abschnitt: Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit (Naturreligion).

1. Kap.: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.

Digitized by Google

2. Kap.: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: alt-indische und germanische Religion.

Anhang zum 1. Abschnitt: Fetischismus und Schamanismus.

2. Abschnitt: Religionen der kultivirten Natürlichkeit (Kulturreligion).

3. Kap.: Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Griechen und Römer.

4. Kap.: Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Chinesen.

3. Abschnitt: Religionen des Uebernatürlichen.

5. Kap.: Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus.

6. Kap.: Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das göttlich-Gute: Religion des Zarathustra.

II. Theil: Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt: Das Judenthum.
2. Abschnitt: Der Islam.
3. Abschnitt: Das Christenthum.

Wir hoffen, dass diese Eintheilung der Religionen überhaupt und der heidnischen insbesondere sich durch die Verbindung geschichtlicher Treue mit begrifflicher Schärfe von selbst empfehlen und dass sie auch vor der strengsten Kritik jener Empiriker, welche gegen jedwede begriffliche Schematisirung stets misstrauisch sind, standhalten werde. Um so eher werden wir uns der fruchtlosen Mühe einer Kritik sonstiger Eintheilungen überheben dürfen; nur auf zwei signifikante Punkte können wir uns nicht enthalten aufmerksam zu machen. Die Stellung des Judenthums ist bisher stets eine crux der Religionsphilosophen gewesen; uns findet es ganz ungesucht seine bestimmte Stelle zwischen Heidenthum und Christenthum, begrifflich gegen beide und insichselbst auf's schärfste definirt. Unter den heidnischen Religionen aber war die am meisten misshandelte und in keine Konstruktion sich ordentlich einfügende der Buddhismus, der bei uns eine scharf unterscheidbare und sehr integrirende Stelle im Schematismus des Heidenthums einnimmt. In beiden

Digitized by Google

Fällen aber, beim Judenthum wie beim Buddhismus, war der Grund der Schwierigkeit in den gewöhnlichen Eintheilungen nicht etwa ein zufälliger Fehler (dann wäre schon die Allgemeinheit desselben kaum erklärlich), sondern ein Grundfehler im Eintheilungsprinzip: dass man dieses aus den Differenzen der theoretischen Religionslehre, des Gottesbegriffs, entnahm, statt aus dem psychologischen Prinzip der Religion, aus dem Grundbegriff der Frömmigkeit, zu welchem sich alle religiöse Theorie ja nur als Abgeleitetes und Accidentelles verhält. Eine auf sekundäre Erscheinungen, statt auf das Wesen selbst basirte Eintheilung wird nothwendig immer auf gewisse Punkte stossen, wo die Wirklichkeit dem begrifflichen Schematismus widerstrebt. Die Leichtigkeit hingegen, mit welcher hier der geschichtliche Stoff sich subsumirt unter den begrifflichen Schematismus, ist ein Beweis für die Richtigkeit des Eintheilungsprinzips, also schliesslich noch ein Beweis für die richtige Fassung des Begriffs der Religion, welchem das Eintheilungsprinzip entnommen wurde.

Digitized by Google

I. Theil:

Das Heidenthum.

1. Abschnitt.

Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit.

1. Kapitel.

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.*)

Von den Höhen Armeniens, dem Ursitze der Semiten, wanderten im Verlauf mancher Jahrhunderte die Stämme der Semiten gegen Süden. Der erste Sitz, welchen der älteste dieser Stämme einnahm, war Babylonien. Dem erschlaffenden Einfluss dieser üppig fruchtbaren Thalebene vermochte das ohnediess zur Sinnlichkeit angelegte semitische Volk nicht zu widerstehen. Bald entsprach der sinnlichen Lebensrichtung auch die derb-sinnliche Form des Kultus und die Vorstellung von der dadurch geehrten Gottheit selbst bildete sich darnach: Beltis, die Genossin des Himmelsgottes Bel (wie Baaltis die des Baal) wurde zur Geburtsgöttin Mylitta (d. h. gebärenmachende), welcher das saftige Grün der Haine, das befruchtende Wasser, die Fische als Thiere der starken Fortpflanzung und die Tauben heilig waren. Ihr Dienst bestand in officieller Prostitution der Jungfrauen, die ihre Jungfräulichkeit als höchstes Opfer der Göttin zu Ehren an deren Festen den

*) Literatur: Dunker: „Geschichte des Alterthums", 3. Aufl. I. Band. Stuhr: „Die heidnischen Religionssysteme des Orients", I, p. 413 ff. Movers: „Untersuchungen über die Religion und Gottheiten der Phönizier". Bunsen: „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" und „Gott in der Geschichte".

Digitized by Google

fremden Wallfahrern preisgaben. Neben diesem Unzuchtskultus erhielt sich aber fortwährend ein Rest der reinern Religion aus der semitischen Heimath in dem Gestirndienst, der jedoch weniger vom Volk als von den Priestern (Chaldäern) gepflegt wurde und unter ihrer Hand zu einem reflektirten System astrologischen Aberglaubens wurde. Dem Hauptgott Bel war ausser der Sonne auch der fernste und höchste Planet Saturn geweiht; der Mylitta ausser dem mildscheinenden Mond auch der freundliche Abendstern Venus. Jupiter und Venus galten als Glücks-, Saturn und der rothe Mars als Unglückssterne; die 3 andern Planeten*) oder — wie sie wegen ihres Einflusses auf menschliche Geschicke alle hiessen — „Geburtsgötter" waren alle indifferent. Aus den verschiedenen Constellationen dieser Sterne unter einander und zur Sonne wollten die Priester den Lauf der Geschicke voraussagen können. Wie die Sterne durch die Höhe des Himmels zogen, wie sie einander näher kamen oder auseinandergiengen, ihre Kräfte sich gegenseitig mittheilten oder entzogen, wie sie sich das Gleichgewicht hielten oder im Gegensatz standen, das bestimmte Glück oder Unglück des Reichs und des Königs, des Jahrs, Tags und der Stunde. Es liegt dieser astrologischen Mantik unverkennbar die Voraussetzung zu Grunde, dass das ganze Leben der Erde ein Abbild des ursprünglich am Himmel vorgezeichneten Lebens sei. Die Urkräfte der Sterne beherrschten hiernach alle Kreise des irdischen Lebens so, dass jeder einzelne dieser letztern einem Stern angehörte und dessen eigenthümliche Kraft und Bedeutung im Verhältniss zu den andern Sternen abspiegelte. In allem Irdischen, in Steinen und Metallen, Pflanzen, Thieren und Menschen, leben nur dieselben kosmischen Kräfte, wie am Himmel in den Sternen, desswegen muss der Gang des Irdischen dem Gang der Sterne am Himmel genau entsprechen.

---

*) Nehmlich nach ptolemäischem Weltsystem: Merkur, Sonne und Mond. Letztre waren die beherrschenden, die eigentlichsten Repräsentanten des Göttlichen, die andern 5 Gestirne hatten ihre Bedeutung nur gleichsam als Trabanten von Sonne und Mond, hatten daher auch im Thierkreis je ein solares und ein lunares Zeichen (oder „Haus"). Das Nähere über den chaldäischen Thierkreis s. Movers, a. a. O. p. 163 ff.

Digitized by Google

So liegt also *) diesem Sterndienst der Gedanke einer Himmel und Erde umfassenden und beherrschenden Welteinheit oder einer Weltseele zu Grunde, deren unselbständige Organe die Gestirne nicht minder als die irdischen Elemente sind. Es ist der pantheistische Zug, der sich trotz der Vielheit der Sterngötter hier schon unverkennbar geltend macht. — Ausser diesem astrologischen System erdachten die Priester auch ein System der Kosmogonie, welches schon wegen seiner Anklänge an die biblische Schöpfungslehre nicht ohne Interesse ist. Und zwar können wir unterscheiden zwischen einer mythischen und einer spekulativen Kosmogonie, welche beide zwar die gleichen Grundgedanken haben, aber sich unterscheiden durch die Form, sofern die kosmogonischen Faktoren dort als handelnde Götter, hier als abstrakte Potenzen oder Prinzipien erscheinen. Die erstre ist überliefert in Bruchstücken des Geschichtswerks von Berosus, einem unter Antiochus Soter in Babylon lebenden Priester. Er beginnt, ähnlich wie die hebräischen Geschichtsbücher, die Geschichte seines Volks mit der Erschaffung der Welt: Im Anfang war nur Finsterniss und Wasser und in diesem lebten schreckliche Missgestalten, halb Fisch, halb Vogel, halb Pferd, halb Mensch, jene Gestalten, deren Bilder noch jetzt im Beltempel der Reihe nach aufbewahrt werden. Ueber alle diese habe ein Weib geherrscht Namens Omorka oder Thalath. Nun spaltete Bel die Finsterniss und das Weib mitten durch und machte aus den beiden Hälften Himmel und Erde; dann stellte er Sonne, Mond und Sterne auf, leitete das Wasser ab und vertheilte es unter jegliches Land und so bereitete und ordnete er die Welt. Die wilden Thiere aber konnten die Macht des Lichts nicht vertragen und kamen um. Da Bel nun das Land unbewohnt fand, hieb er sichselbst das Haupt ab und befahl einem der Götter, das aus seinem abgehauenen Kopfe fliessende Blut mit Erde zu mischen und daraus Menschen und Thiere zu bilden, welche die Luft vertragen können. Die Menschen lebten dann Anfangs ohne Ordnung und Gesetz, wie die Thiere. Da erschien ihnen aus dem Meere am Ufer Babyloniens (aus dem persischen

*) Man vergl. dazu Stuhr, der a. a. O. diesen Gedanken ausführt.

Digitized by Google

Meerbusen) ein furchtbares Thier, Namens Oan, halb Fisch, halb Mensch. Ohne Nahrung zu sich zu nehmen, verkehrte es den Tag über mit den Menschen und tauchte Abends wieder in's Meer; es lehrte die Menschen die Sprache und alle nützlichen Kenntnisse, das Sammeln der Früchte, die Regeln der Grenzen, Erbauung von Städten und Tempeln, Künste und Schrift und Alles, was zur Zähmung des menschlichen Lebens gehört. Es folgt dann die Zeit der Patriarchen, 432,000 Jahre dauernd, während welcher noch zweimal ähnliche Erscheinungen und Offenbarungen, wie die des Oan, sich wiederholten. Dem zehnten dieser Patriarchen oder Herrscher der Vorzeit, Xisuthros, offenbarte der Gott Bel im Traume, dass er die Menschen durch eine Wasserfluth vernichten wolle; er, Xisuthros, solle daher alle heiligen Schriften und Offenbarungen, die alten, mittleren und neueren, in der Stadt der Sonne Sippara (Sepharvaim am Euphrat) vergraben, ein Schiff bauen und es mit Verwandten und Freunden, auch mit Exemplaren aller Thiergattungen besteigen. Xisuthros befolgte diess und die Ueberschwemmung kam. Als der Regen aufhörte, liess er Vögel hinaus, die aber wieder zurückkehrten; auch die zweiten ausgesandten Vögel kamen wieder, doch mit Schlamm an den Füssen; die dritten blieben ganz aus und daran erkannte Xisuthros, dass die Erde wieder erschienen sei. Er nahm eine Seite vom Dache des Schiffes ab und merkte, dass es auf dem Berge festsitze. Er verliess also das Schiff mit den Seinigen, warf sich auf die Erde, errichtete einen Altar und brachte den Göttern ein Opfer. Auf einmal war er nicht mehr zu sehen und als man nach ihm suchte, rief seine Stimme aus dem Himmel herab, dass die Götter ihn zum Lohn seiner Frömmigkeit entrückt hätten; sie aber, die Zurückgebliebenen, sollen nach Babel zurückkehren und die vergrabenen Bücher den Menschen geben. So wurde Babel wieder gebaut und die zu Sippara in der Erde geretteten Bücher der Offenbarung den Menschen mitgetheilt. Von dem Schiff des Xisuthros aber, das an den Bergen der Gordäer (Armenien) sitzen geblieben war, waren noch lang die Reste zu sehen. — Hiernach ist also die Welt geworden durch die ordnende Thätigkeit des Gottes Bel und aus dem Stoff, welcher in Finsterniss und Wasser lag. Das

Digitized by Google

Weib, welches über das Chaos herrschte oder selbst das Chaos war, heisst Omorka d. i. Mutter des Festen, der Körperwelt (nach Movers) oder auch: Stoff des Ei's, des Weltei's; ihr anderer Name: Thalath, bedeutet: Ursprung, Geburt (mit Mylitta verwandt). Die wilden Geburten des Chaos, welchen das Licht, das mit der Schöpfung Bel's auftritt, ein Ende macht, sind die in den babylonischen Tempeln und Palästen noch sichtbaren symbolischen Mischgestalten (den hebräischen Cherubim nach Ezechiel ähnlich). Oan, der mit seinen 6 Nachfolgern die 7 heiligen Bücher der Babylonier offenbart, bedeutet (nach Movers, der es (p. 94) vom semitischen Stamm Anan ableitet): Geheimniss, ist also nur Personifikation des Inhalts der heiligen Bücher selbst, der chaldäischen Priesterweisheit; dass die offenbarende Gottheit in Fischgestalt gedacht wurde, rührt daher, weil man in Babylon Fische als Orakel gebrauchte, wie in Phönizien die Schlangen, wesshalb dort die Offenbarungsgötter (Taaut, Kadmon u. a.) als Schlangen, „Ophionen", gedacht wurden. Die Zahl der 10 Patriarchen, dann die Fluthsage mit allem ihrem Detail hat soviel Verwandtschaft mit der hebräischen, dass wir hier ohne allen Zweifel alte, den semitischen Stämmen des Euphrat- und Tigrislandes (woher auch die Hebräer kamen) gemeinsame Sagen voraussetzen müssen. Das Motiv der Sage aber findet Dunker (p. 196 a. a. O.) in der Natur des babylonischen Landes, „welches alljährlich überschwemmt, zuweilen aber auch von reissenden Fluthen heimgesucht wurde, die das gesammte Niederland, bis zum Meer hin, in eine Wasserfläche verwandelten. Aehnliche Sagen finden sich in allen Gebieten, welche Ueberschwemmungen ausgesetzt sind, in Indien nicht minder als in Thessalien". — Die spekulative Kosmogonie der Babylonier wird von Damascius aus Eudemos dargestellt in folgender Weise (s. Movers, p. 275 ff.): „Die Babylonier scheinen das eine Prinzip aller Dinge mit Stillschweigen zu übergehen und deren zwei anzugeben, Tauthe und Apason; den Apason halten sie für den Gatten der Tauthe, diese aber nennen sie die Mutter der Götter. Aus ihnen sei ein eingeborner Sohn geboren, Aoymis, der, wie ich glaube, die intelligible Welt ist, welche aus den beiden Prinzipien hervorging". Dann

Digitized by Google

folgt ein zweites und ein drittes Geschlecht und zuletzt wird Belos geboren, „den sie den Demiurgen nennen". Movers deutet den Apason als „Verlangen, Liebe" (von chaphaz) und die Tauthe (von „Thohu", cf. 1 Mos. 1, 2) als leeres, ödes Sein, träge, todte, chaotische Materie. Durch die Vermählung des Verlangens mit der Materie wird Aoymis, „die erste Lebensregung im todten Chaos"; es folgen die Potenzen „Reibung und Abstossung, Verbindung und Ordnung, Unteres und Oberes und das oberste Licht"; endlich erscheint Belos als der Demiurg, Schöpfer und erster Beherrscher der Menschen, der Gott Babels. Von diesem jüngern Bel, dem Demiurgen oder schöpferischen Mittelwesen, unterschied dann die Spekulation den ältern Bel und machte ihn zum nichterscheinenden verborgenen Gott, dem Urprinzip, das dem Dualismus von Stoff und Kraft (Verlangen) noch vorausgeht. Analogieen mit den spätern Systemen Philos, der Neuplatoniker und Gnostiker sind hier, wie Movers mit Recht erinnert, nicht zu verkennen. Im Wesentlichen ähnlicher Art sind die kosmogonischen Theorieen der Phönizier und Aegypter; an der Spitze steht ein abstraktes Prinzip, bald Chronos, bald Ulom (Olam = Ewig. i. q. „Bel-Itan") genannt. Seine erste Manifestation ist das Verlangen oder der Lichtäther oder der Verstand, kurz die formirende Kraft, welche durch ihre Vereinigung mit dem Chaos, dem bestimmungslosen Stoff, zum wirklichen Weltstoff wird, sei es nun als Weltei oder als Urschlamm. Die Grundgedanken sind hier immer die gleichen und lassen sich noch deutlich genug als Abstraktionen aus den Göttern der Volksreligion erkennen: Es ist hier (wie in der chinesischen Spekulation) der Dualismus von Himmelsgott und Erdgöttin zum Dualismus von Geist und Materie, Form und Stoff, auch Licht und Dunkel geworden. Der Himmelsgott Bel aber, der in dieser leeren Abstraktion nicht aufgehen könnte, wird theils als der lebendige, offenbarende Gott, als Bel-Zeus, den kosmogonischen Potenzen untergeordnet, als deren Produkt, theils aber, weil Bel doch eigentlich der höchste Gott sein sollte, ihnen vorausgestellt, aber aller Lebendigkeit entkleidet, als blosses abstraktes Urwesen. Auf diese Weise suchte die Spekulation ihre abstrakten Gestalten auszugleichen mit den mythischen Naturgöttern der Volksreligion.

Digitized by Google

Wie in Babylon, so haben wir auch in Syrien, Kanaan und Phönizien eine Depravation der ursprünglichen semitischen Religion anzunehmen. Noch zu Abrahams Zeiten finden wir dort nichts von dem unzüchtigen Naturdienst der spätern Zeit; vielmehr theilt ein Kananiter wie Melchisedek, wie Abimelech den Glauben der Hebräer an El Eljon, den höchsten Gott. Diess kommt jedenfalls einem monotheistischen Gottesglauben nahe, wenn wir es auch nicht direkt für einen solchen halten dürfen; dagegen spricht schon die Analogie der Araber, deren höchster Gott, Allah, andere, untergeordnete Naturgottheiten, namentlich auch die weiblichen Göttinnen des tellurischen Lebens, Allat und Uzza, nicht ausschloss. Dieser El (der Starke) ist zwar im Verhältniss zu den Menschen „Baal", der Herr, aber er ist darum nicht supranatural, sondern hat seine Wesenheit, seinen Inhalt noch in und an der Natur, zumeist am Himmel, daher sein Name „Baalsamim" (Himmelsherr), und noch konkreter an der Sonne (daher „Baalsemes"). Die Beziehung auf den Saturn, welche, wie wir sahen, der babylonische Bel hatte, bekam auch der phönizische Baal ohne Zweifel sehr frühe (als „Baal Chijun"); aber gewiss war dieselbe doch nicht ursprünglich und am wenigsten im Sinn eines feindlichen Unglücksgottes. Mit Recht bemerkt hiegegen Movers (p. 310): „Ein böses Prinzip konnte unmöglich oberste Gottheit sein; diese letztre aber war El - Saturn im ganzen Semitismus; nirgends findet man die Idee von ihm als bösem Prinzip vorwaltend, viel weniger als das einzige und ursprüngliche Moment an seinem Charakter." Ist schon die Verknüpfung des höchsten Gottes mit dem höchsten Stern „ein Werk äusserlicher, auf gelehrte Beobachtung gegründeter, Reflexion", so ist vollends die ausschliessliche Idee von ihm als bösem Prinzip „wohl erst in der römischen Kaiserzeit durch die chaldäischen Nativitätssteller aufgekommen, deren Lehrsätze aber selbst in Babel keine allgemeine Anerkennung fanden". Viel wichtiger für die Ausbildung der Mythologie war die solarische Bedeutung des Baal. An die doppelte Wirkung der Sonne nehmlich, als erwärmende und belebende Morgen- und Frühlingssonne und als glühende und ertödtende Mittags- und Hochsommersonne knüpfte sich die Unterscheidung zweier

Digitized by Google

entgegengesetzter Seiten am Wesen des Himmels- und Sonnengottes: er ist bald der dem Leben und der Zeugung freundliche Baal, als jugendlicher Gott Adonis vorgestellt, bald ist er der verderbende Gott des Todes, der Unfruchtbarkeit und des Krieges, Baal Chamman (d. h. fervidus) oder Moloch, der rothe Planet Mars sein Repräsentant. „Die Idee der Gottheit zerfällt so in zwei disparate Begriffe, die gute und die böse, wohlthätig und verderblich wirkende. Beide Seiten finden sich in der Vorstellung vom Baal zusammen, gehen aber auch wieder auf zwei Subjekte über, die mythisch als Brüder gedacht werden, der gute den bösen anfeindend oder umgekehrt; der böse zu Zeiten obsiegend, aber zuletzt dem bessern immer unterliegend, der eine die mythische Personifikation des zerstörenden, der andere des erhaltenden Prinzips, jener das Feuerwesen Moloch oder Adramelech, die Idee der Zwietracht und Disharmonie im Weltorganismus als Typhon, der andere der schaffende und ordnende Demiurg, beide aber gewöhnlich als zwei zu einer Persönlichkeit verbundene Wesen neben einander verehrt, so namentlich in den beiden mythischen Brüdern*), die den dualistischen Begriff des tyrischen Melkarth-Herakles zusammen konstituiren.“ (Movers p. 392 f.) Je einfacher und naturgemässer auf die angegebene Art die verderbliche Seite in Baal oder Baal-Moloch sich erklärt, desto weniger scheint es mir nöthig oder räthlich, mit Movers auf äussere Einflüsse eines assyrisch-chaldäischen Feuerdienstes zu rekurriren, die dann doch durch ihr Eingehen in den syrisch-phönizischen Naturdienst zu etwas ganz Anderem, wesentlich Neuem geworden sein müssten. Es konnte vielmehr aus dem Himmels- und Sonnen-Baal durch rein innere Entwicklung, nehmlich mittelst bestimmteren Unterscheidens seiner verschiedenen Wirkungen recht wohl die Doppelgestalt von Baal-Adonis und Baal-Mo-

*) Usov und Hypsuranios = Mars und Saturn. Ersterer schon dem Wort nach mit dem Esau der hebräischen Sage, letztrer, der auch als Israel oder Gotteskämpfer bezeichnet wird, mit Esau's Bruder Jakob identisch; die Bezeichnung Usov's als Jäger und als röthlich (der rothe Mars) trifft ganz auf den hebräischen Esau, das Ringen des tyrischen Herakles auf den Gotteskampf des Jakob zu. Offenbar eine gemeinsamsemitische Stammsage. S. Movers, p. 396 f.

Digitized by Google

loch sich herausbilden; und dass dann bei dem einen Volk mehr die eine, beim andern mehr die andere Seite vorangestellt und verehrt, wieder bei Andern (z. B. Tyrus) die Einheit der Person neben der Doppelseitigkeit des Wesens festgehalten wurde, diess liegt ganz in der Natur der Sache und kann uns nicht veranlassen zur Annahme ursprünglich verschiedener und aus verschiedenen Kulten stammender Götterwesen, die erst nachträglich wären zusammengeschweisst worden. Etwas derartiges findet zwar allerdings statt in der Vereinerleiung der männlichen und weiblichen Gottheiten; allein dieser geschlechtliche Dualismus ist ganz anderer Art als der eines bösen Gottes neben einem guten, wofür sich im sonstigen Semitismus keine stichhaltigen Beweise werden beibringen lassen. — Betrachten wir also zuerst die entgegengesetzten Seiten der Gottheit für sich, sowie sie praktisch durch entgegengesetzten Kultus unterschieden wurden. Baal-Adonis und Aschera oder Baaltis waren die Gottheiten des fruchtbaren Naturlebens im Frühjahr; ihr Kultus bestand in ausgelassener Sinnlichkeit, wie der der Mylitta in Babylon. Aber die Herrschaft des lebenspendenden Frühlingsgottes dauert nur kurze Zeit; der jugendliche Buhle der Baaltis wird in seiner Jugendblüthe und Lebenslust hinweggerafft vom Eber des Kriegsgottes Moloch, d. h.: von der verderblichen Sommergluth erstirbt das Naturleben. Daher das Trauerfest des Herbsts um den todten Lebensgott, wie es namentlich zu Byblos gefeiert wurde. Aber mit so wilder Klage diess Fest gefeiert wurde, mit noch wilderer Lust wurde die Auferstehung des Gottes im neuen Frühling zu neuem Leben und Lieben begangen. Wurde hier nur der gute Gott, sein Leben und Sterben, mit Lust und Klage gefeiert, so hatte anderwärts auch die feindliche Macht, welcher er erlag, ihre besondere Verehrung anderer Art. Moloch ist die Kraft der Sonne nach ihrer versengenden, das Leben ertödtenden Seite, also ist er der harte vernichtende Todesgott und Kriegsgott. Wenn die Gluth des Hochsommers die Saaten ausdörrte und verbrannte, wenn Seuchen die Städte verödeten, wenn grosse Unglücksfälle im Kriege das Land trafen, so sah man darin den Zorn Moloch's, den zu versöhnen man Menschen opfern musste; und zwar musste,

Digitized by Google

sollte das Opfer Wirkung haben, das Theuerste geopfert werden, die eigenen Kinder und Jünglinge mussten als Lösegeld für die Rettung des Volks ihm zu Ehren verbrannt werden; die Wehklage dieser Opfer wurde durch den Lärm der Pauken und Flöten übertönt und die Mütter derselben mussten dabeistehen und zusehen, ohne zu seufzen oder Thränen und Schmerz zu zeigen, denn nur als freiwilliges und gerne gegebenes konnte das furchtbare Opfer den Gott versöhnen. Astarte, die strenge jungfräuliche Göttin, war ebenso wie Moloch dem Leben und der Zeugung feindlich, eine Göttin des Todes und der Schlacht. Auch ihr wie dem Moloch wurden Menschenopfer dargebracht, nehmlich reine Jungfrauen, wie jenem Knaben und Jünglinge. Und während man der Lustgöttin Aschera durch Unzucht diente, so dieser finstern Göttin durch strenge Enthaltsamkeit und sogar durch Selbstentmannung; zur Feier ihrer Feste gehörte es, dass Jünglinge, durch den Lärm der Cymbeln und Pauken in Raserei versetzt, aus der Mitte der Versammlung hervorsprangen und am Altar der Göttin sichselbst verstümmelten; bei ihren Prozessionen pflegten ihre Priester sich bis auf's Blut zu geisseln. — Da aber diese einander so schroff entgegengesetzten Mächte, die freundlichen und die feindlichen, zeugenden und verderbenden doch nur verschiedene Seiten desselben Wesens waren, so wurden sie oft auch wieder in der Gestalt derselben Götter zusammengehalten, welche abwechselnd Segen und Verderben spenden, welche die verderbliche Seite an sichselbst und in sichselbst überwinden. Eine solche Zusammenfassung tritt in der Gestalt des tyrischen Baal Melkarth hervor; er ist der aus der Zerstörung neues Leben schaffende Gott, die Sonne, wie sie aus der versengenden Gluth des Hochsommers und der Kälte des Winters immer wieder zur wohlthuenden Wirkung zurückkehrt. Wenn die Sonne im Zeichen des Löwen stand, also in der Zeit der heissesten Gluth, so musste Melkarth den Löwen, das Symbol der Gluthhitze, überwältigen, der gute Sonnengott musste den bösen Sonnengott überwinden; oder auch dachte man, dass der Gott dann sichselbst verbrenne, um verjüngt der Erde wieder mildere Wärme zu gewähren. Wenn dagegen die Sonne im Winter am fernsten schien, dann war Melkarth

Digitized by Google

auf der Wanderung im fernen Westen, unterwegs Arbeiten und Kämpfe vollbringend und im äussersten Westen zur Ruhe gehend. Ganz ebenso wie Moloch und Baal, wurde auch Astarte und Aschera, die Todes- und die Lebensgöttin, zu einer einzigen Gestalt verschmolzen. Dieselbe Göttin, die in Sidon (Astarte) und in Carthago (Dido) als strenge jungfräuliche Göttin angerufen und durch Menschenopfer und Entmannung verehrt wurde, konnte nun in Tyrus als Gattin Baals durch Prostitution der Jungfrauen verehrt werden. Nach Griechenland kam sie, von den Phöniziern eingeführt, unter dem Namen der Aphrodite Areia, d. h. der kriegerischen Aphrodite, die zugleich Liebes- und Kampfgöttin ist und deren Priesterinnen ebensowohl Lustdirnen sind (die Hierodulen Korinths) als bewaffnete Jungfrauen (die „Amazonen" Attikas und Thebens). Da die Aschera-Astarte als Mondgöttin ebenso eine bald verschwindende, bald erscheinende, also unstete, wandernde Göttin ist, wie Melkarth als Sonnengott, so gab diess Anlass zu einem weiteren Mythus, welcher erklären soll, wie die Göttin des Verderbens und Todes zur Göttin der Geburt und Zeugung geworden sei, wie die jungfräuliche Astarte in Tyrus als Gattin des Melkarth verehrt werden konnte. Die keusche Mondgöttin entflieht vor dem Sonnengott, der sie verfolgt bis in den fernen Westen; dort erreicht er sie, löst ihr den jungfräulichen Gürtel, sie ergiebt sich ihm und die heilige Hochzeit verwandelt die strenge jungfräuliche Göttin in die freundliche Liebesgöttin, die Astarte in die Aschera, die Artemis oder Athene in die Aphrodite. Im Westen Phöniziens, in Samothrake, auf der Burg des Kadmos in Theben oder auch jenseits der Säulen Melkarth's (Herakles) sollte die Hochzeit des Gottes mit der Göttin vollzogen worden sein, auf den Inseln des Abendmeers, wo die Gärten der Hesperiden sind und die goldenen Aepfel, die Granatäpfel der Aschera, die Symbole der Liebe, wachsen. In verschiedenen griechischen Sagenkreisen finden wir diesen phönizischen Mythus wieder, so in der Sage von Herakles, der der Amazone Hippolyte den Gürtel löst, von Zeus, der als Stier die Europe entführt, von Zeus und Io, der Mondgöttin mit den Kuhhörnern (= Mondsichel). Wenn schon in dieser Zusammenfassung der freund-

Digitized by Google

lichen und der feindlichen Seite des Naturlebens in einer und derselben Gestalt der semitische Zug zur Einheit der göttlichen Mächte und des göttlichen Wesens sich kundgegeben hat, so vollendet sich dieser Zug endlich noch durch Verschmelzung des männlichen und weiblichen Prinzips zu einer mannweiblichen Einheit. War schon Astarte als kriegerische Göttin, die mit Waffentänzen gefeiert wurde, halb männisch und umgekehrt Baal als der weichliche Jüngling Adonis halb weibisch, so war es nur ein kleiner Schritt zur Ineinsbildung beider, wie sie uns entgegentritt in dem assyrischen und lydischen Kultus des Sonnengotts Sandon und in den griechischen Nachbildungen dieser Sagenkreise, in der Sage von Semiramis und Sardanapal, von Herakles und Omphale. Herakles übergibt, nachdem er die Amazonenkönigin überwunden hat, das Beil derselben der Omphale und nimmt als deren Sklave weibliche Tracht an und lässt sich an den Spinnrocken fesseln; ebenso ist Sardanapal der verweiblichte Mann, Semiramis das männische Weib. Der Sonnengott Melkarth, nachdem er die Mondgöttin überwunden, ergibt sich seinerseits wieder ihr und tauscht sein Wesen mit ihr: sie nimmt die Waffen und erscheint sogar mit männlichem Bart; gewappnete Jungfrauen verehren sie; er dagegen legt das Frauenhemd an und bekommt den Spinnrocken in die Hand und an seinen Festen tragen die Männer Frauenkleider. „In dieser Ineinsbildung der Geschlechter, in dieser Weibmannheit und Mannweiblichkeit erblickten die Syrer das überragende zusammenfassende Wesen, die Einheit der Gottheit wie das praktische Ideal ihres Lebens“ (Dunker). Es ist der semitische Zug zur Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine, zur Einheit der Gottesidee, der hier in einem naturalistischen Pantheismus seinen Ausdruck findet, einen Ausdruck freilich, der sich zur Idee des Monotheismus nur als traurige Karikatur verhält, und den wir darum im Vergleich zu der ursprünglichen naiven Vergötterung von Himmel und Erde (vergl. Einltg.) nur als eine Missbildung bezeichnen können. Den Grund dieser Missbildung aber haben wir, wie Dunker ganz richtig andeutet, in nichts anderem als in der praktischen Lebensrichtung dieser semitischen Völker zu suchen, in ihrer über-

Digitized by Google

mächtigen Sinnlichkeit. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl, das bei den Semiten immer lebhafter ausgebildet war, fehlt auch hier durchaus nicht, aber es kann sich nicht geltend machen in der Beschränkung der Sinnlichkeit und Lösung des Geistes aus den sinnlichen Fesseln; vielmehr indem es selbst auf das sinnliche Naturleben mit seinem zwecklosen Kreislauf des Entstehens und Vergehens bezogen wird, fordert es auch vom Menschen nicht geistige Ueberwindung der Sinnlichkeit, sondern lässt derselben einerseits eben so freien, wilden Lauf, als es andererseits zwecklose Vernichtung derselben von ihm verlangt. Wie Zeugung und Sterben die Momente des Lebens der Naturgottheit selbst sind, so soll sich der Mensch diesem Göttlichen ähnlich machen, indem er in Liebeslust und Todeswehe an seinem Allleben Theil nimmt. Das Abhängigkeitsgefühl kommt allerdings zu seinem praktischen Vollzug auf höchst energische, drastische Weise, aber nur in der Hingabe des sinnlichen Menschen durch die grausamen Menschenopfer und Verstümmelungen; eben darum hat daneben auch die Freiheit als natürliche, thierisch-rohe Befriedigung der sinnlichen Triebe ihren freien Spielraum; ja wir können sogar in jenem Wüthen gegen das sinnliche Leben selbst auch wieder eine Bethätigung der roh-sinnlichen Triebe, also der natürlichen Freiheit, nur nach einer andern Seite hin, finden; denn blutdürstige Grausamkeit ist sogut wie liebesdürstige Wollust und in engem Zusammenhang mit ihr eine Regung der roh-sinnlichen Natur. Es leuchtet hieraus klar hervor, dass der psychologische Hintergrund dieses naturalistischen Pantheismus darin liegt, dass das Abhängigkeits- und das Freiheitsgefühl ausschliesslich im Naturleben befangen sind und auf roh-sinnliche Weise sich bethätigen.

Die Religion der Aegypter ist in den Grundgedanken mit der ebendargestellten semitischen sehr eng verwandt, kommt aber auf wesentlich andere praktische Resultate — beiläufig wieder ein Beweis dafür, dass die theoretische Vorstellung von Gott und Welt für sich allein noch durchaus nicht den Charakter einer Religion bestimmt! Wie bei den

Digitized by Google

Semiten, so sind auch bei den Aegyptern die ältesten Gottheiten noch ganz einfache und durchsichtige, farblose Personifikationen von Himmel und Erde, männlicher und weiblicher Potenz, jene durch die Sonne, diese durch den Mond repräsentirt; sie wurden in den verschiedenen Gegenden des Landes unter verschiedenen Namen, aber im Wesentlichen mit gleicher Bedeutung verehrt: als Ra, Ptah und Ammon die männliche, als Neith, Pacht und Mut die weibliche Gottheit. Auch hier, wie bei den Semiten, war es nun aber im Verlauf der Zeit die Reflexion auf die Uebel, welche dem Menschen aus der verderblichen Seite des Naturlebens entspringen, was, mit der Gottesidee in Beziehung gebracht, derselben bestimmtere Ausbildung, mannigfaltigere Färbung und den Charakter dramatischer Lebendigkeit gab. Osiris und Isis, das jüngste, aber gleichwohl allen Aegyptern gemeinsame und am höchsten verehrte Götterpaar stellt das Naturleben in seinem Kreislauf von Entstehen und Vergehen, im jährlichen Wechsel von Aufblühen und Absterben der Vegetation, ebenso dramatisch dar, wie wir diess schon vorhin im Adonismythus gefunden haben. Osiris und Isis bedeuten, ebenso wie Adonis und Baaltis, die befruchtende und die fruchtbare Natur in der Zeit des frischen, üppigen Wachsthums der Vegetation. Aber Osiris hat seinen Todfeind an Typhon (Set), der Personifikation der verderbenden Naturkräfte, des versengenden Sonnenstrahls, des ausdörrenden Sandsturms, des öden salzigen Meerwassers, der unheimlichen Dunkelheit und aller sittlichen Bosheit. Von Typhon und seinen 72 Genossen (den 72 Tagen der Gluthhitze) wird Osiris erschlagen; in einen Mumiensarg gelegt, treibt er den Nil hinab ins Meer: die schaffende Naturkraft ist während dieser Zeit verschwunden. Isis, die Erde, sucht trauernd die Spuren des verschwundenen Gatten: die Erde ist ihrer Fruchtbarkeit beraubt. Sie findet den Leichnam an der Meeresküste, denn nach Norden ist während der Hitze in Aegypten die schaffende Kraft entwichen. Während sie den Leichnam nach Aegypten zurückführt und hier bestattet, ist inzwischen ihr und des Osiris Sohn Horos herangewachsen und er wird nun zum Rächer des erschlagenen Vaters, indem er den Typhon überwindet: nach der Ueberschwemmung d h. von der

Digitized by Google

Wintersonnenwende an, belebt sich die Natur auf's Neue, Hitze und Unfruchtbarkeit sind verschwunden; das Kind des Osiris und der Isis, welches den erschlagenen Vater rächt, ist der mit dem Frühjahr wieder erwachsende Segen des neuen Jahrs. So lebt Osiris auf der Oberwelt fort in seinem Sohne, indess er selbst in der Unterwelt die Herrschaft führt über die Todten. Dieser letztere Punkt, aber auch nur dieser, unterscheidet den ägyptischen Mythus vom phönizischen. Dort sah man die Ueberwindung des Todes nur in dem Wiederaufblühen der Natur mit dem neuen Jahr, hier zugleich auch noch in einem thätigen Fortleben in der Unterwelt; dort bleibt also die religiöse Weltbetrachtung noch ganz innerhalb des Naturlaufs stehen, hier geht sie über denselben hinaus und sieht in dem Erstehen des neuen Lebens der Natur zugleich ein Bild und Unterpfand von dem jenseits des Grabes sich fortsetzenden Leben der Seele. Und diess war für die praktische Gestaltung der ägyptischen Religion von grösster Bedeutung; an das Fortleben des Gottes Osiris in der Unterwelt schloss sich eine ausführliche Lehre vom Jenseits an, welche nicht verfehlen konnte, den Geist der Aegypter über den blossen Naturdienst zu erheben und ihm eine höhere ideale Richtung, einen festen sittlichen Halt zu geben. Denn nicht jede Seele durfte hoffen mit Osiris fortzuleben, sondern nur die, welche durch Reinheit des Lebens und Wandels sich dem reinen Wesen des lichten Sonnengottes ähnlich gemacht hatte. Hierüber entscheidet aber das unerbittlich gerechte Todtengericht, welches im Vorhof der Unterwelt über jede verstorbene Seele gehalten wird. Der Todte bittet Osiris um Aufnahme unter die Seligen mit der Versicherung seiner Reinheit von schwereren Vergehen: „Wahrheit bringe ich vor euch; bedecket meine Fehler! Ich habe nicht Trug noch Böses geübt, und ich habe nicht gemordet, nicht Trug geübt im Gerichte, den Mann nicht betrogen in seinem Tagewerke. Ich bin nicht träge gewesen, nicht ermattet, nicht hingesunken, nicht muthlos geworden. Ich habe nichts den Göttern Hassenswürdiges gethan; ich habe mich nicht vergangen gegen die Person meines Vorgesetzten; ich habe nicht gedrückt noch hungern lassen, noch weinen machen; ich habe keinen Betrug geübt vor dem Angesichte der Menschen; habe

Digitized by Google

die Maasse Aegyptens nicht verändert, keinen Raub begangen an den Götterbildern, die leinenen Binden der Todten nicht weggenommen. Ich habe nicht Hurerei getrieben. Ich habe nicht Wucher getrieben. Ich habe die Siegelringe nicht verfälscht, das Gewicht der Wage nicht verringert. Ich habe die Gazellen nicht in ihren Lagern gestört; der Götter Fische und Vögel nicht gefangen. Ich habe nicht Wehren an den Fluss gesetzt und seinen Lauf nicht abgeleitet. Ich habe die Götter um ihre Opferschenkel nicht betrogen und die heiligen Heerden nicht weggetrieben. Ich bin rein, rein, rein!" Dann wird das Herz des Todten auf der Wagschaale der Gerechtigkeit gewogen, während auf der andern Schaale die Straussenfeder der Wahrheit und des Rechts liegt; wird sein Herz zu leicht befunden, so wird er in die Hölle gestossen, wo in 75 Abtheilungen, entsprechend ebensovielen Todsünden, die Seelen zerfleischt, geköpft und gesotten werden. Die Gerechten dagegen schreiten, vom Wasser des Lebens gestärkt, an allen Schrecknissen der Unterwelt ungefährdet vorüber, bis sie zu den Gefilden des Sonnengottes im Osten kommen. „Die Gnade gefunden haben, wohnen in den Wohnungen des Ruhms, wo das himmlische Leben gelebt wird; die Leiber, welche sie verlassen haben, werden für immer in ihren Gräbern ruhen, während sie des Anblicks des höchsten Gottes sich freuen. Der Gott Ra spricht zu ihnen: Nehmet eure Sicheln, erntet die Frucht der Felder, die euer Theil sind, tragt sie in eure Wohnungen, geniesset sie und bringt sie den Göttern dar als reine Gaben von der Frucht des Feldes der Herrlichkeit!" So führen die Seelen der Gerechten das Leben des Diesseits fort, nur ohne die Mühseligkeiten desselben: sie pflücken Blumen und Früchte, lustwandeln in schattigen Laubgängen, baden und schwimmen in Bassins. Wenn wir in diesem ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben schon ein erstarkendes Selbstbewusstsein des von der Sinnenwelt sich bestimmt unterscheidenden Geistes wahrnehmen können, so zeigt sich derselbe doch auch noch sehr gebunden an die stützende Hülse der Sinnlichkeit. Denn es ist kaum zu bezweifeln, dass die Aegypter die Fortdauer der Seele in der Weise an die Fortdauer des Leibens geknüpft dachten, dass mit der Verwesung des Leichnams die Existenz der Seele aufhöre, dass die ent-

Digitized by Google

weihte oder gestörte Ruhe des Leibes auch die Seele in ihrem Aufenthalt auf den Feldern des Sonnengottes beunruhige, dass der Todte mit der Zerstörung der Mumie zum zweitenmale sterbe, oder dass er dann genöthigt werde sich einen neuen Leib zu suchen, also eine Seelenwanderung durch irdische Leiber hindurch anzutreten, was jedenfalls dem Ruhe liebenden Aegypter fast so schlimm war als der Zustand der Verdammten in der Hölle. Hieraus erklärt sich die bekannte Sorgfalt der Aegypter für Erhaltung der Leichname durch Einbalsamirung und für Sicherung ihrer Grabesruhe durch solide Grabkammern; „die Wohnungen der Lebendigen galten ihnen nur als Herbergen, in denen man nur kurze Zeit wohnt, die Gräber dagegen als ewige Häuser, weil die Todten in der Unterwelt eine endlose Zeit zubringen", erzählt Diodor. In dieser Richtung des Sinnens und Sorgens auf's Jenseits liegt unverkennbar ein Drang des Geistes über die Natur hinaus, die Sehnsucht der im Sinnenleben nicht befriedigten Seele nach höherem, ihrem reinen Wesen entsprechenderen Dasein; aber es bleibt nur erst bei der dämmernden Sehnsucht, bei der träumerisch-dichtenden Ahnung eines höheren Geisteslebens, ohne dass es zum praktischen Bruch mit der Natur, zum geistesstarken Sichlosringen von ihren Fesseln käme, wie bei den arischen Indern im Brahmanismuss und Buddhismus. So steht die ägyptische Religion in der Mitte zwischen der Naturreligion der Semiten und der mit der Natur entzweiten Religion der arischen Inder am Ganges. Dieses träumerische Dämmerleben des seines eigenen Wesens sich erst dunkel bewusstwerdenden Geistes ist wohl auch der erklärende Grund für den eigenthümlichen Thierkultus der Aegypter; in dem Instinktleben der Thiere kann man das erste Aufdämmern von Bewusstsein aus der Nacht der Bewusstlosigkeit des Naturlebens erblicken; als angemessenstes Symbol, ja als unmittelbarster Ausdruck des göttlichen Lebens und Wesens konnte ihnen das halbbewusste Traumleben des Thieres eben nur desswegen erscheinen, weil ihr eigener Geist noch erst das Traumleben des halbbewussten Kindes lebte. Eben auch diesen Gedanken, der den Thiergestalten und Thierköpfen, unter welchen sie die Götter versinnbildlichten, zu Grunde liegt, drückt das häufig im ägyptischen Kultus wiederkehrende

Digitized by Google

Bild des Kindes aus, das den Zeigefinger auf den verschlossenen Mund hält: der Geist hat sein Schweigen noch nicht gebrochen, er ringt noch erst nach dem lösenden Wort des Räthsels; der Schleier ist dem Aegypter noch nicht gehoben von dem Bilde zu Sais, der Schleier, hinter dem die Wahrheit — das Wesen des Geistes selbst — verhüllt ist.

2. Kapitel.

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: die Arier am Indus und in Deutschland*).

Bei demjenigen Stamm der Arier, der von Norden und Nordwesten her in's Indusland einwanderte, scheint schon sehr frühe die alte Gottheit des Himmels, Dyu**) verblasst und an ihre Stelle der lebendigere Gott der Atmosphäre, des Regens, Gewitters und Sturmes, Indra, getreten zu sein. Das lebhafte, kriegerische Volk wollte sich seinen Gott in ebenso lebhafter Aktuosität als stürmenden Krieger denken, wie diese ihm, dem Volk, selbst das Lebensideal war; und mit diesem inneren Bedürfniss verband sich der gewaltige Eindruck der tropischen Naturerscheinungen, insbesondere des furchtbaren Gewitters, das in diesem südlicheren Lande ganz anders auftrat, als in der Heimath der arischen Stämme am Oxus. Daher trat der ruhige Himmelsgott der alten Heimath zurück hinter dem Gott des bewegten Himmels, der im Aufruhr der Natur streitet und siegt***). Indra ist der Blitzträger

*) Literatur: Max Müller, Wissenschaft der Sprache, II, die X. und XI. Vorlesung. Desselben „Essays" (Leipzig 1869) sind mir erst während des Druckes dieses Bandes zu Gesicht gekommen. Aus denselben gehört die I. u. III. Abhandlung hierher. Dunker, Geschichte des Alterthums, II, 5tes Buch, Anfang.

**) cf. oben die Einltg. p. 44.

***) S. Max Müller a. a. O. p. 400: „Wenn es in einem Hymnus heisst, dass Indra etwas über seinen Vater und seine Mutter, die ihn zeugten, hinausrage, so kann damit nur ein Ausdruck der Idee beabsichtigt sein, dass der thätige Gott, der im Himmel thront, auf den Wolken reitet und seinen Donnerkeil nach den Dämonen der Finsterniss schleudert, auf den Geist des Menschen in späterer Zeit einen weit mächtigeren Eindruck machte, als das weitgedehnte Gewölbe des heitern Himmels und der Erdfläche darunter."

Digitized by Google

und der Speerträger, der Herrscher im Wolkenhimmel und der Beherrscher der Männer und Heerden, der Kämpfer in der Natur und im Schlachtgewimmel, der Sieger über die bösen Naturmächte und über die Feinde seiner Verehrer. Seine Gegner sind die bösen Dämonen des Dunkels und der Dürre, besonders Vritra, d. h. der Einhüller, welcher den hellen Himmel verdunkelt, und Ahi, welcher die milchgebenden Kühe raubt und wegtreibt und in den Berghöhlen versteckt (d. h. die strömenden Flüsse austrocknet, oder auch: die regengebenden Wolken verscheucht). Indra bekämpft diese Gegner mit dem vom Himmelskünstler geschmiedeten, nie abstumpfenden Speer d. h. mit dem Blitzstrahl; mit diesem durchbohrt er die dunklen Gewitterwolken, dass sie den heilsamen Regen strömen lassen. Mit ihm vereint kämpfen die Winde, der Sturmwind Rudra voran, welche die Gewitterwolken vor sich herjagen und den Himmel wieder klären. — Wenn diese Luftgötter den Indern am nächsten standen wegen ihrer Bedeutung für Nahrung und Schutz der Menschen, so widmeten sie den Lichtgeistern eine um so idealere Verehrung. Sie begrüssten die ersten Lichtstrahlen des Tags als heilankündigendes Brüderpaar (Açvinen) und die Morgenröthe als liebliche Jungfrau (Uschas); insbesondere aber verehrten sie Surja, den Sonnengott, den allerleuchtenden, Alles schauenden, den Reinen. In einem Hymnus an ihn heisst es: „Mit deinem Blick spähest du über die Völker hin, du durchwandelst den Himmel, das breite Gewölk, den Tag und die Nacht messend. Deinen Wagen, lichter Surja, Weitschauender mit dem strahlenden Haupthaar, ziehen sieben gelbe Rosse. Nach dem Dunkel aufschauend rufen wir zu dir, höchstes Licht! Mit aller Siegesmacht hat sich der Sohn der Aditi (der Ewigkeit) erhoben, er beugt den mir feindlichen Mann darnieder!“ „Ein neues, feierliches Loblied singen wir dir, strahlenreicher glänzender Sonnengott! Höre meine Anrufung, komm' in meine begierige Seele, wie der Liebende zum Weibe! Der du Alles siehst und schaust, sei unser Beschützer! Sinnen wir nach über das bewundernswürdige Licht der glänzende Sonne! Priester und Beter, durch Einsicht geleitet, ehren den Gott durch Opfer und heiligen Gesang.“ Neben dem hervorragenden Lichtgeist der Sonne steht das

Digitized by Google

Götterpaar Mitra und Varuna, wahrscheinlich*) als Zwillingspaar zu denken, das den Tag- und den Nachthimmel bedeutet; sie haben das Licht und die Zeiten, den Tag und die Nacht geordnet; Mitra ruft die Menschen zu ihrem Tagewerk und Varuna hat den Gestirnen ihren Weg gewiesen; als Ordner der Zeiten d. h. des natürlichen Weltumlaufs, stehen sie zugleich auch in besonderer Beziehung zu der sittlichen Weltordnung. „Sie sind — heisst es in einem Hymnus — die Fänger der Sünder, viele Schlingen haltend: für feindselige Sterbliche schwer zu überwinden. Lasst uns, Mitra und Varuna, auf unserm Wege der Gerechtigkeit weiter wandeln, quer über die Sünde, wie in einem Schiffe über das Wasser!" — Ein Hauptgott endlich ist Agni, das Feuer. Sein Glanz in der Nacht verscheucht Raubthiere und böse Geister, deren Gespenster nur von ferne in schwankenden Gestalten das Feuer umgaukeln können. So ist Agni nächst Indra ein Hauptdämonenbezwinger. Aber das Feuer des Herdes versammelt auch die Familie und gibt ihr Nahrung; so ist Agni der Gast der Menschen, der „liebe Freund, Genosse und Bruder", auch „der weitschauende Hausherr, der Segenspender". Endlich ist Agni auch der Vermittler zwischen Himmel und Erde, und zwar einerseits der himmlische Bote der Götter an die Menschen — als Blitz, andererseits der Bote der Menschen an die Götter — als Altarfeuer, welches durch seinen Glanz das Auge der Götter auf die Opferstätte lenkt und ihnen durch sein Auflodern das Opfer zuträgt. Im Hymnus an Agni heisst es: „Dich wählen wir als Boten zu dem Allwissenden, dein aufsteigender Glanz leuchtet weithin bis in den Himmel; der Sterbliche, der dich verehrt, erlangt Reichthum, du Erfreuer, du Schützer des Handels. Dir, du reicher Jüngling, wird jedes Opfer dargebracht, sei uns heute und in Zukunft gnädig; opfere du dann selbst den mächtigsten Göttern, bringe den Göttern unsere Opfer! Setze dich zu uns, Mächtiger, leuchte, geliebtester der Götter, lass aufsteigen den geflügelten Rauch! Setze dich zu uns, du, den die Götter einst vorsorgend dem Manu auf der Erde liessen. Gib uns Schätze, erfreue uns; komm gerade emporsteigend

*) Max Müller, a. a. O. p. 457 f. Dunker, a a. O p. 26.

Digitized by Google

uns zu Hülfe wie Surja; bewahre uns leuchtend vor der Sünde durch Erkenntniss, mache uns kräftig zum Handeln und Leben, vertilge die Feinde, bewahre uns vor den bösen Geistern, vor dem Mörder, dem Raubthier und dem Feinde, der unser Verderben sinnet, du leuchtender Jüngling! Schlage überall die Feinde, welche dir keine Gaben bringen, welche für uns ihre Pfeile schärfen, mit glühendem Strahl Begabter, wie mit einer Keule, dass unsere Feinde uns nie beherrschen. Deinen zuckenden, starken, furchtbaren Flammen vermag Niemand zu nahen. Verbrenne die bösen Geister und jeden Feind!" Man ersieht aus diesem Beispiel recht deutlich, wie die Gebete dieses gesunden Naturvolks sich durchaus nicht beschränkten auf sinnlich-begehrliches Bitten um Güter und Abbitten von Uebeln leiblicher Art, sondern auf Erkenntniss, Bewahrung vor dem Bösen, und auf Kraft des freudigen Handelns richtet sich schon auch das höhere Verlangen der geistigen Seele; gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass diese geistigen Güter hier noch ganz auf gleicher Linie stehen mit den bloss sinnlichen Wünschen; überhaupt erscheint die freudige Erhebung zu den Göttern hier noch durchaus nicht als eine Erhebung über die Natur hinaus, sondern sie ist wesentlich noch identisch mit der poesievollen Freude an der sinnlichen Schönheit der Naturerscheinungen selbst. In dieser sinnlichen, naturalistischen Seite eine erst später gewordene Korruption einer früheren rein geistigen und sittlichen Religion zu erblicken, ist eine ebenso willkührliche Einseitigkeit, als wenn man umgekehrt die idealeren, sittlichen Züge als erst später hinzugekommene höhere Entwicklung einer ursprünglich bloss sinnlichen Naturbetrachtung ansehen wollte. Vielmehr liegt eben gerade darin das Wesen dieser Naturreligion (denn mehr als eine solche haben wir hier noch nicht vor uns), dass beide Seiten, die geistige und die sinnliche, die ethische und die naturalististische auf's harmloseste und aber auch untrennbarste zusammen sind, wie Kern und Schaale in der noch unreifen Frucht noch unlöslich mit einander verwachsen sind. — Diese Doppelseitigkeit kommt zu besonders auffallendem Ausdruck in der Art, wie diese alten Inder durch den Kultus, namentlich durch das Opfer, die Götter zu bearbeiten suchten. Das Hauptopfer bestand in dem narkotisch berau-

Digitized by Google

schenden Saft der Somapflanze, welcher, ausgepresst und mit Milch und Mehl vermischt, den Indern selber das liebste Getränke war und daher auch den Göttern als das Angenehmste gelten sollte. Das Opfer hatte indess den Indern nicht bloss die Bedeutung der Hingabe eines Eigenthums als faktische Anerkennnung der Abhängigkeit von den Göttern, sondern auch und noch mehr die Bedeutung einer Speisung und Tränkung, deren die Götter bedürfen, um ihre Kraft zum Besten des Menschen zu stärken. Wenn Indra Segen und Reichthum spenden, wenn er seinen immer sich erneuenden Kampf gegen Vritra und Ahi siegreich kämpfen und das befruchtende Nass der Wolken und der Flüsse gewinnen, oder wenn er in der Männerschlacht wirksamen Beistand leisten soll, so muss man ihm immerfort „den honigsüssesten Soma" bereiten und ihn einladen, sich am schön bereiteten Opfertrank zum Kampf zu stärken, zu berauschen. „Die Feinde — so heisst es von Indra — bewältigt er im Rausche des Soma. Trinke, Indra, von dem Trank, wie ein Weiser, des Meths sich freuend, schön ist er zum Rausche. Indra, komm herab, du wahrlich ein Stier, und trinke den Bauch voll, trinke dir den berauschendsten Rausch! Stierspendend ist des Reichen Rausch." Aber auch schon das Gebet hat diese Wirkung auf den Gott: „Die Beter, Indra preisend durch ihre Lobgesänge, haben ihn gestärkt, den Ahi zu schlagen. Wachse, Held Indra, mit Frömmigkeit gelobt und getrieben durch unsere Gebete, an deinem Körper. Die Hymnen schärfen deine grosse Stärke, deinen Muth, deine Kraft, deinen ruhmreichen Donnerkeil." Nach dieser Vorstellung vermag also der Mensch durch seine Kultusakte eine Macht über die Götter auszuüben, sie zu nähren und zu stärken, ja sie zu hülfreichem Beistand zu zwingen, denn von wem einmal die Götter das Soma getrunken haben, mit dem müssen sie es halten, dem müssen sie beistehen. Diese Vorstellung, dass der Mensch auf die göttliche Macht einen zwingenden Einfluss durch gewisse Leistungen seinerseits ausüben könne, ist aber nichts anderes als Zauberei; und wenn dieselbe hier noch nicht in der rohen Form auftritt wie im Fetischismus, sofern hier mit dem äussern Akt auch unleugbar eine innere Erhebung des Gemüths, eine Andachtsstimmung sich

Digitized by Google

verbindet, so beweist diess eben nur wieder dasselbe, was wir oben hervorgehoben: dass in dieser Naturreligion noch die Keime zu höheren, aber auch zu niederen Religionsformen bei einander liegen. In dem heftigen Verlangen nach der Hülfe der Götter, in dem lebhaften Gefühl der Machtlosigkeit ohne ihren Beistand, in dem Bewusstsein der Verpflichtung, ihrer Hülfe durch eine Leistung, eine Hingabe von Eigenthum sich würdig zu machen, darin drückt sich gewiss ein lebhaftes Gefühl frommer Abhängigkeit aus; aber wenn dann andererseits die Götter wieder der Hülfe des Menschen, seiner Opferspenden bedürfen, um sich zu nähren, zu stärken und zu ermuthigen, und wenn der Mensch durch Gewährung dieser Unterstützung die Götter in seinen Dienst zwingen kann, so tritt darin das ungemessenste Freiheitsgefühl des Menschen, der himmelstürmende Trotz seiner natürlichen Selbstheit zu Tage. Und eben diess, dass diese beiden Gefühle noch so durchaus unvermittelt, in ungelöstem, ja noch gar nicht geahntem Widerspruch neben einander bestehen, diess ist der psychologische Grundzug aller Naturreligion, denn auch bei der semitischen Naturreligion haben wir oben denselben Charakter gefunden; der Unterschied beider liegt nur darin, dass dort die falsche Abhängigkeit vom Allleben der Natur von vorneherein überwiegt und die falsche Freiheit dann einen nur sinnlichen Charakter haben kann, während hier die einseitig überwiegende Freiheit geistiger ist und als selbstische Ueberhebung, als wilde Himmelsstürmerei auftritt; beides sind aber nur verschiedene Seiten derselben falschen, natürlichen Freiheit, wie sie die falsche Abhängigkeit (nehmlich von Naturmächten) neben sich hat als wesentliche Gegenseite. — Wir haben schliesslich noch die Anschauungen der Arier am Indus über das Leben nach dem Tod darzustellen, in welchen wir wieder dieselbe mit höheren sittlichen Ideen durchzogene kindliche Naivetät wahrnehmen, wie in den Göttervorstellungen und dem Kultus. Der Herrscher im Jenseits ist Jama, der Sohn des Lichtgottes, der erste sterbliche Mensch und König in einem goldenen Zeitalter*), nach dessen Verschwinden er sich in den Himmel des Lichts, aus dem er stammte, zurückzog an den

*) Eine Vorstellung, die zwar nicht ausdrücklich in den hl. Büchern

Digitized by Google

Ort der Seligen, der tausend Tagereisen von der Erde entfernt gegen Südosten hin liegt. In diesen Himmel Jama's gehen die in der Schlacht gefallenen Helden ein, ebenso die Frommen, die durch Opfer und Weisheit sich hervorthaten, Alle, die freigebig waren, den Pfad der Tugend wandelten und das Recht wahrten. Hier wandeln sie in schönen, lichten Körpern, haben Somasaft in grossen Kufen, Milch, Honig und zerlassene Butter; hier werden die wieder vereinigt, welche der Tod getrennt hat, und auch die Zeugungskraft ist ihnen nicht genommen. Die Strafe der Bösen besteht darin, dass sie, vom Lichthimmel ausgeschlossen, in der dichtesten Finsterniss bleiben müssen, weit entfernt von der Gesellschaft der Seligen. Bei der Bestattung der Todten wurden Sprüche voll zarter Empfindung und sinniger Anschauung gesprochen; z. B: „Nahe dich zur mütterlichen Erde, sie öffnet sich zu gütigem Empfange; sie schütze dich forthin vor dem Verderben. Erde thue dich auf, sei ihm nicht enge; bedecke ihn, wie die Mutter, die den Sohn in ihr Gewand verhüllt. Von nun an hast du hier dein Haus und deinen Wohlstand; dort aber möge Jama dir den Sitz verschaffen!" Bei der ebenfalls gebräuchlichen Verbrennung der Leichen wurde Agni angerufen: „Wärme mit deinem Glanz und deinen Gluthen das ewige Theil und trag es sanft hinweg zur Welt der Frommen! Entlass ihn, der sich mit Opferspenden dir nahte, wieder zu den Vätern!" Dann an die Seele des Verstorbenen gerichtet: „Geh hin, geh hin auf jenen alten Pfaden, auf denen unsere Väter heimgegangen; du sollst Varuna und Jama schauen, die beiden Könige, die Spendentrinker. Geh zu den Vätern und weile dort bei Jama im höchsten Himmel, so du es reich verdient hast!" Die Verstorbenen stehen auch mit dem Diesseits noch in Verkehr; regelmässig an den Neumonden werden ihnen Spenden dargebracht und sie zum Opfermahl gerufen, dann kommen sie in Schaaren herbei, erfreuen sich an Speise und Trank; dafür gewähren sie dann aber auch den Geschlechtern der Ihrigen fortwährenden Schutz gegen die bösen Geister.

der Arier am Indus sich findet, die aber aus der Lehre ihrer iranischen Stammverwandten vom goldenen Zeitalter unter König Jima sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ergänzen lässt.

Digitized by Google

Dass mit der Religion der Arier am Indus die der europäischen Arier in nächster Verwandtschaft steht, ist eine allbekannte Thatsache. Unter diesen aber ist die deutsche Religion dem Charakter der alt-arischen Naturreligion am treusten geblieben, wogegen die griechische und römische, als Kulturreligionen, wesentlich über jene hinausgeschritten sind. Daher gehören letztre erst in einen spätern Abschnitt; dagegen findet die deutsche Religion*) hier ihre passendste Stelle, sofern sie die Naturreligion der Arier in ihrem Uebergang zur Kulturreligion darstellt (eine ähnliche Stellung, wie sie auf der andern Seite der ägyptischen zukommt (s. Kap. 1) zwischen der semitischen Naturreligion einerseits und den chinesischen und indischen Religionen andererseits).

Es wurde schon oben (Einl. dieses Buches) bemerkt, dass der deutsche Gott Zio oder Tiu etymologisch identisch sei mit dem indischen Dyu, dem griechischen Zeus und römischen Ju-piter, ein und derselbe Name also, der ursprünglich Himmel und zugleich den Himmelsgott oder höchsten Gott bedeutete. Schon um dieser etymologischen Verwandtschaft willen sind wir genöthigt anzunehmen, dass Zio ursprünglich nichts anderes als „der leuchtende Himmelsgott" und dabei der älteste Gott der Deutschen war, den sie noch aus ihrer mit den andern Ariern gemeinsamen asiatischen Urheimath mitbrachten. Diess findet seine Bestätigung durch die älteste deutsche Stammsage, welche als Stammvater der Nation den erdgeborenen Heros Tuisko bezeichnet; Tuisko ist aber nichts anderes als Sohn des Tiu (isk bezeichnet überall die Abstammung); sonach ist der Stammvater der Nation ein Sohn der Erde und des Gottes Tiu oder des Himmels, d. h. das deutsche Volk nannte sich „Tuisken" („Teutsche") nach dem Himmelsgott Tiu, den es damit offenbar als seinen höchsten Gott bezeichnen wollte. Für die Bedeutung des Himmelsgotts spricht auch noch einer der wenigen Züge, welche die deutsche Mythologie von ihm aufbewahrt hat: er ist einhändig, da ihm die andere Hand von dem Wolf des Abgrunds

*) Quellen dazu: Grimm: „Deutsche Mythologie". W. Müller: „Geschichte und System der altdeutschen Religion". Simrock: „Edda" (2. Aufl.). Schwenk: „Mythologie", 6. Band.

Digitized by Google

Fenrir abgebissen worden ist. Da dieser Wolf durchweg das Symbol der Finsterniss ist, so erklärt sich jene Sage aus der Halbirung der Zeit in Tag und Nacht; der leuchtende Himmelsgott hat nur über die eine Hälfte die Herrschaft, die andere wird ihm von der Finsterniss entzogen. Dass nun aber dieser ursprüngliche Himmelsgott zugleich auch Kriegsgott war, ist viel weniger auffallend als Das, dass er später nur noch als Kriegsgott vorkommt, und zwar unter dem gewöhnlicheren Namen Tyr (sprachlich dasselbe wie Zio), welcher im Göttersystem eine ziemlich untergeordnete Rolle spielt. Diese Herabsetzung des ursprünglich höchsten Gottes haben wir uns wohl so zu denken: Es wurde der ursprünglich umfassendere und dem ganzen Volk gemeinsame Himmelsgott im Verlauf der Zeit von den einzelnen Volksstämmen zerlegt nach seinen einzelnen Erscheinungen oder Wirkungsweisen, wie Donner und Blitz, Sturmwind und Regen, Licht und Wärme, welche dann selbst als besondere Götter personificirt und zunächst dem Himmelsgott zur Seite gestellt, bald aber auch vorangestellt wurden, sodass dann der eine Stamm diesen, der andere einen andern besondern Himmelsgott als höchsten Gott verehrte; solche Götter waren, wie wir bald sehen werden, Wodan, Thor, Freir. Als dann noch später die Einzelstämme ihre festen Wohnsitze gefunden hatten und in nähere gegenseitige Berührung kamen, wurden diese besondern Stammesgötter, deren jeder schon eine fixirte Individualität bekommen hatte, natürlich nicht wieder zu der ursprünglichen allgemeineren Gottheit (Himmel und Erde) zusammengeschmolzen, sondern sie wurden zu einem System, einem Götterkreis zusammengebunden, unter welchem Kreis dann derjenige Gott den Vorrang und das Prinzipat einnahm, welcher theils dem mächtigsten Stamm angehörte, theils ansich auch den reichsten und gehobensten Gottesbegriff repräsentirte, wie diess beides bei Wodan zusammengetroffen zu sein scheint. Eine derartige Entstehungsweise des polytheistischen Götterkreises lässt sich bei der griechischen Religion noch so ziemlich nachweisen, bei der deutschen ist diess wegen der Mangelhaftigkeit der historischen Quellen nicht wohl möglich, aber vorausgesetzt jedenfalls muss auch hier diese Genesis des Götterkreises werden, da sonst schon die mannigfachen gemeinschaft-

Digitized by Google

lichen Züge der einzelnen Götter schwer zu erklären wären. Vielleicht hat sich aber doch auch hievon noch eine Erinnerung erhalten in der Unterscheidung zwischen den zweierlei Göttergeschlechtern, den Asen und den Vanen, von welchen erstre als eingewanderte Götter bezeichnet werden; ist auch die Deutung dieser Unterscheidung nicht zur vollen Evidenz zu erheben, so dürfte es doch ein glücklicher Griff W. Müllers*) sein, dass er diess Eingewandertsein der Asen auf das spätere Herrschendwerden einzelner Stammesgötter bezieht.

Wodan, oder nach nordischer Form: Odhinn, hängt ohne Zweifel mit dem Stammwort wuot zusammen, das sich in unserm „wüthen" erhalten hat, eine Bedeutung die ja auch trefflich passt für den Gott der erregten Atmosphäre, des Sturmwinds, und des erregten Männermuthes, des Kriegs. Auch Wodan ist, wie Zio, Himmelsgott, aber nicht sowohl Gott des ruhigen „leuchtenden" Himmels, als vielmehr des bewegten und aktuosen Himmels, der atmosphärischen Erscheinungen, verhält sich also zum ursprünglichen deutschen Himmelsgott Zio genau so, wie Indra zu Dyu. Dem Himmelsgott gehört die Sonne zu, daher heisst sie das Auge Wodans; und zwar soll er einäugig geworden sein, da er sein anderes Auge dem Weisheitsbrunnen Mimir (dem Meer) zum Pfand geben musste, was sich vielleicht auf das Spiegelbild der Sonne im Wasser, oder auch auf das Untergehen der Sonne als ein Untertauchen des Himmelsauges in den Meerfluthen bezieht, in welch' letztrem Fall der Sinn der gleiche wäre, wie bei der Sage von dem Einhändigsein Tyrs. Der blaue Himmel heisst der Mantel, die Wolken sind der Hut Wodans, welcher die Eigenschaft hat unsichtbar zu machen; die Nebelkappe kommt ihm nicht bloss als dem Himmels- sondern auch als dem Todtengott zu, wie dem griechischen Hades. Der Sturmwind ist das Wunderross, darauf der Gott durch die Welt hin reitet, und der Blitzstrahl ist sein von den Zwergen, den unterirdischen Künstlern, gearbeiteter Speer. Als Gott der Wolken, des Regens und Sonnenscheins ist er Herr des Erntesegens und dann überhaupt alles Segens, aller Reich-

*) S. a. a. O. p. 179, 259, 207 u. ö. Anders Grimm, a. a. O. p 199 (3. Ausg.).

Digitized by Google

thümer (Zeus κτησιος); daher ihn die Römer mit Merkur zu identificiren pflegten. Aber als Gott des Sturmwinds und Blitzes ist er auch Kriegsgott: er erregt durch seinen Speerwurf den Kampf, verleiht Tapferkeit, schützt seine Lieblinge, wählt sich aber auch die Opfer der Schlacht aus; Sieg wie Tod kommt von ihm, daher er sowohl Siegvater als Valvater heisst, denn die auf der Walstatt Gebliebenen gehören ihm zu eigen und gehen zu ihm ein in seine Wohnung Vallhöll. Da jedoch nicht bloss die in der Schlacht Gefallenen, sondern auch an Krankheit gestorbene Fürsten zu Wodan kommen, und „zu ihm fahren" allgemein für „sterben" gebraucht wurde, so führt uns diess darauf, dass wir in Wodan nicht bloss als dem Gott der mörderischen Schlacht, sondern auch schon um seiner Naturbedeutung willen auch einen Todtengott zu sehen haben: der Himmelsgott, der alltäglich unter der Erde untergeht und dessen Kraft der Erde alljährlich im Winter abhanden kommt, muss ebenso der Herr der Unterwelt als der Oberwelt sein*). Man kann vielleicht darauf auch die Erzählung beziehen, dass Wodan eine Zeitlang aus dem Himmel sich entfernt habe oder verbannt worden sei. Indess tritt diese Seite in der Wodanssage um so mehr zurück, als die feindliche und finstere Seite des Naturlebens auf seinen Bruder Loki übertragen wurde, der freilich fast nur wie der dunkle Revers seines eigenen Wesens erscheint. — Das Bisherige ergibt sich unmittelbar aus der Naturseite des Himmelsgottes; Wodan ist aber auch derjenige deutsche Gott, in welchem die ethische Seite am entschiedensten herausgebildet wurde; und hierin entfernt er sich ebensoweit von Indra, als er sich dem Zeus nähert. Wodan ist vor Allem allwissend, freilich eben nur Dank seiner erhabenen Stellung auf dem Stuhl des Himmels, von dem aus durch das Himmelsfenster

*) Die Bedeutung Wodans als Todtengott und Kriegsgott hat sich erhalten in der heute noch volksthümlichen Sage vom „wilden Jäger", der mit seinem „wilden Heer" durch die Luft fährt. Dieses wilde Heer ist nach dem Volksglauben ein Heer von Geistern, besonders gewaltsam Gestorbener; nur aber hat die christliche Umbildung des alten Mythus aus den Geistern gefallener Helden die Geister unehrlicher Menschen und Verbrecher gemacht, wie auch der Fürst dieses Heeres aus einem Himmelsgott zu einem höllischen Dämon verwandelt wurde.

Digitized by Google

die Erde sich überblicken lässt; überdiess wird ihm allmorgendlich das Neuste zugetragen durch seine 2 Raben, die jedoch durch ihre Namen als durchsichtige Sinnbilder des Gedankens gekennzeichnet sind. Wodan ist aber auch allweise, der Erfinder aller Kunst und Wissenschaft, insbesondere der Runenschrift und Dichtkunst („Saga" die Personifikation der dichterischen Sage, des Epos, ist seine Tochter), der Seherkunst und Heilkunst (ähnlich Apollo). Insbesondere aber ist Wodan der heilige Gesetzgeber und gerechte Richter; von ihm stammen menschliche Gesetze und Rechte und alle staatlichen Ordnungen, besonders das fürstliche Regiment (er ist, wie Zeus, Vater der Könige); in seinem Schutz steht die Rechtspflege und Strafjustiz; er wacht allermeist über der Heiligkeit der Eide (Zeus ὅρκιος). Diese politische Bedeutung kommt unter allen deutschen Göttern nur dem Wodan zu; es liegt daher der Schluss nahe, dass er der specielle Himmelsgott desjenigen Stammes war, der es am bäldesten zu einer staatlich geordneten Existenz brachte und ebendesswegen das politische Uebergewicht über die andern Stämme errang, was dann wieder die Rückwirkung übte auf die Verehrung Wodans, dass er in dem sich bildenden nationalen Götterkreis die erste Stelle bekam; die höhere ethische Bildung des Stammes war also die unmittelbare Ursache der höheren Ausbildung seines Gottesbegriffs und zugleich die mittelbare Ursache des Primats dieses Gottes im nationalen Götterkreis denn im Primat des Stammgottes spiegelt sich die Hegemonie des Stammes selbst, welche die Folge seiner geistigen Ueberlegenheit ist.

An Macht und List dem Wodan nahezu ebenbürtig ist Loki, das feindliche Prinzip, die Ursache alles Verderblichen in der Natur. Als solche wird er in der Mythologie gekennzeichnet durch seine 3 Kinder: den Wolf Fenrir, die Midgardschlange und die Hel. Der Wolf ist seiner Fressgier wegen ein naheliegendes (allen Ariern gemeinsames, vergl. Perser und Griechen) Sinnbild des verschlingenden Todes. Dieser Verschlinger droht fort und fort allem Lebendigen, die Götter selbst nicht ausgenommen. Die Hel (von hehlen, bergen) ist die Erde, sofern sie alles Lebendige in ihren bergenden Schoos aufnimmt, also die Erde als

Digitized by Google

Todesgöttin. (Auch die Erdmutter der Griechen, Demeter, steht mittelst ihrer Tochter Persephone mit dem Todtenreich in Beziehung und die Römer nannten die Unterwelt geradezu mundus Cereris). Sie wohnt als Todtengöttin in Niflhel d. h. Nebelheim, gebeugten Haupts und grimmigen Aussehens; ihr Saal heisst Elend, ihre Schüssel Hunger, ihr Wasser Gier, ihre Knechte und Mägde sind Trägheit und Mattigkeit, ihre Schwelle stürzendes Verderben, ihr Bett Krankheit und ihre Vorhänge Nebel vor den Augen. Die Midgardschlange ist das die Erde umschlingende Meer, an welches die Unterwelt grenzt. Als der Vater dieser drei ist also Loki selbst als Todesgott gekennzeichnet. Doch nicht nur der sterbende Mensch gehört ihm, sondern auch das Absterben der Natur fällt in seinen Bereich; er ist es, der der Erdgöttin ihren Schmuck und dem Himmelsgott seine Kraft raubt, er ist's, der dem Sonnengott Balder das Verderben bereitet; auch sonst bereitet er den Göttern alle möglichen Verlegenheiten, ist der Spötter und Verläumder, der beim Göttergelage die Schwächen und Vergehen Aller schonungslos aufdeckt und ausschwatzt. Gleichwohl ist er auch wieder den Göttern unentbehrlich, denn in allen Fatalitäten weiss er klugen Rath, er macht seine eigenen Bosheiten wieder gut, schafft die entwendeten Schätze wieder her, ja er rühmt sich geradezu beim Göttergelage des intimen Umgangs mit allen Göttinnen nach der Reihe und der intimen Freundschaft mit dem Allvater Wodan und kann daher mit Recht von der Edda als „Freund und Bruder, Genosse und Gefährte Odhins und der Asen aller" bezeichnet werden. Woher diess intime Verhältniss zwischen dem höchsten Gott und dem Feind der Götter? heisst diess nicht zuletzt soviel, dass Wodan, in dem wir ja schon auch einen Todtengott erkannten, selber der eigentliche Loki und Loki eigentlich nur die eine Seite an Wodan sei? Dass diese Seite seines Wesens in einem selbständigen Wesen heraus- und ihm gegenüber gestellt wurde, ist ganz in der Art der individualisirenden Mythologie der Arier (von den Semiten wurde die ursprüngliche Einheit der feindlichen Prinzipien nie ganz fallen gelassen, cf. Melkarth!) und mochte überdiess dadurch begünstigt werden, dass man in Wodan, je höher er dem religiösen Bewusstsein

Digitized by Google

zu stehen kam, desto weniger die verderbliche Seite des Naturlebens repräsentirt sehen mochte. In Folge dieses Ursprungs musste dann aber auch nothwendig dem Loki neben seiner götterfeindlichen auch eine den Göttern verwandte und zugekehrte, freundliche Natur anhaften; er ist für sie der unbequeme Gegner zwar, aber doch auch wieder der unentbehrliche Geselle, wie Mephisto für Faust, die ja auch nur das eine Wesen nach seinen 2 Polen darstellen. Was die Götter und den Loki zusammenbindet, ist die Nothwendigkeit ihres Wesens selbst, ihre Beschränktheit, die nicht ohne den Gegensatz sein kann, weil sie ihn ansich-selbst trägt, es ist die Nothwendigkeit des über den Göttern schwebenden Schicksals, wovon unten mehr die Rede sein wird.

Thor (zusammengezogen aus Thonar = Donner) wird von der Sage als Sohn Wodans bezeichnet; er ist aber in Wahrheit mindestens ebenso alt wie Wodan; denn auch Thor ist Himmelsgott und hält sich noch viel mehr innerhalb der blossen Naturbedeutung eines solchen, als Wodan. Auch er ist eine jener Besonderungen des allgemeineren ältesten Himmelsgotts Zio und war bei andern Stämmen früher der Hauptgott, bis dann der Stammgott Wodan ihm den Rang ablief. Als Gott der atmosphärischen Erscheinungen, des Gewitters besonders, kennzeichnet den Thor schon sein Name; den Blitzstrahl führt er in Gestalt des Hammers, wie Wodan in Gestalt des Speers. Als Gott der atmosphärischen Erscheinungen hat er aber auch Beziehung zur Fruchtbarkeit der Erde, ist also Segenspender für die Menschen und Bekämpfer der feindseligen Naturmächte, der Riesen, ganz so wie Indra Bekämpfer der bösen Dämonen Vritra und Ahi ist. Auf dieses Verhältniss beziehen sich alle Sagen von Thor, deren Naturbedeutung leicht zu erkennen ist. Der Riese Thrymr entwendet ihm seinen Hammer und verlangt als Bedingung der Rückgabe die Freya (die schöne Erdgöttin) zur Gemahlin; als diese sich weigert, in's Riesenland zu gehen, verkleidet sich Thor selbst als Göttin und weiss bei der Hochzeit dem Riesen seinen Hammer abzulisten, worauf er ihn und das ganze Riesengeschlecht todt schlägt. Im Winter, wenn dem Himmel die Kraft der Gewitter abhanden gekommen ist, droht die feindliche Macht

Digitized by Google

der Unterwelt das fruchtbare Erdenleben in ihre Gewalt zu bekommen; sobald aber Thor seinen Hammer, der Himmel seine Gewitter wieder hat, ist der drohende Tod überwunden, des Riesen Gelüste und Bewerbung um Freya hat ein Ende. Der Gedanke dieser Sage ist ganz der gleiche, wie er dem Mythus vom Raub der Tochter Demeters durch den Unterweltsgott zu Grunde liegt. Dasselbe liegt in der Sage vom Haarschmuck der Gemahlin Thors, der Sif, welchen der boshafte Loki abschnitt, aber aus Furcht vor Thors Hammer sofort wieder ersetzte durch einen neuen, von den Zwergen gefertigten, goldenen Haarschmuck. Dieses vom Todtengott geraubte, aber auch wieder ersetzte Haupthaar der Göttin ist der Schmuck der Erde, die grünende und blühende Vegetation, welche alljährlich von der Hand des Todes berührt abfällt, aber auch immer wieder aus der Tiefe (wo die Zwerge hausen) neu hervorgeht. Die Kraftlosigkeit des Himmels im Winter wurde auch dargestellt als Reise Thors in das Riesenland (nach Utgard = Ausland, das jenseits der Erde liegende Land oder Unterwelt), wo er mit den Riesen Wettkämpfe anstellt, in welchen er trotz höchster Kraftanstrengung doch nicht siegt; er ist durch Zauberwerk geblendet, das ihn erst loslässt, als er wieder aus Riesenland herauskam; natürlich: im Winter ist der Himmel kraftlos und kämpft vergebens gegen die Erstarrung der Natur. Schlimmer noch für den Gott lief ein anderer Kampf ab, wo ihm der vom Riesen geschleuderte Schleifstein im Kopfe stecken blieb. Man erinnere sich, dass auch Zeus bei seinen Kämpfen mit den Titanen und Giganten oft in böse Bedrängniss geräth. Die Naturgötter, wie gewaltig sie auch seien, können doch ihre Beschränktheit nie ganz verleugnen. — Dem Gott, der das Leben der Natur gegen die Todesmächte schützt, ist auch die Erhaltung und Fortpflanzung des menschlichen Lebens geweiht; er ist, wie früher Zio*), der Ehegott und sein Hammer wird der Braut bei der

*) Daher heute noch der Brauch, dass der Dienstag (engl. Tuesday d. h. Tiostag) und der Donnerstag (Thors Tag) die solennen Hochzeitstage sind. Auch sonst geniesst der Donnerstag noch immer manche Auszeichnungen, die nur auf den Thorskultus zurückgeführt werden können.

Digitized by Google

Hochzeitsfeier auf den Schoos gelegt als Segenszeichen; das Herdfeuer, das natürliche Sinnbild des Familienlebens, ist ihm heilig und wo es im Hause brennt, da schlägt sein Hammer (der Blitz) nicht ein und können böse Geister nicht schaden. Aber auch die Todten gehören ihm; ursprünglich nahm er wohl alle Seelen bei sich auf, später wurden ihm nur die Knechte zugetheilt, während die Edlen zu Wodan kamen. Wenn nach der Edda der verkleidete Wodan den Thor damit neckt, dass er nur das Dienervolk (unter den Verstorbenen) besitze, Wodan dagegen die in der Schlacht gefallenen Helden, so erkennt Jeder, der nur einigermassen in der Zeichensprache der Mythologie bewandert ist, wie in diesem Selbstruhm Wodans gegen Thor nur das Selbstgefühl des herrschenden Stamms gegenüber den zurückgedrängten und unterworfenen Stämmen zum Ausdruck kommt. Als Gott der politisch bedeutungslosen Stämme konnte aber auch Thor selbst nicht zu politischer Bedeutung gelangen; er blieb Natur- und Ehegott*).

Mit Freyr und Freya treten wir in einen Götterkreis, der von dem bisherigen in einigen Beziehungen etwas abweicht. Freyr (vielleicht mit dem altdeutschen Fro = „Herr“ verwandt, vielleicht aber auch celtischen Ursprungs) ist der Gott des lichten, warmen, befruchtenden Sonnenscheins, der deutsche Osiris oder Adonis oder Dionysos. Die einzige ausgeführte Sage über ihn handelt von seiner Werbung und Vermählung mit der schönen Riesentochter Gerdhr, die er aus ihrem von der Lohe umgebenen Hause erst befreien muss, um dann im grünen Hain die Vermählung mit ihr zu feiern. Das ist die Vermählung der befruchtenden Frühlingssonne mit der von der Unterwelt gefangen gewesenen, aus dem winterlichen Todesschlaf zu weckenden Erde. Die Brautfahrt des Gottes stellt der Kultus dar, wenn im Früh-

---

Ebendarauf beziehen sich auch unverkennbar einige Volksbräuche, die mit Gründonnerstag und Himmelfahrtsdonnerstag in Verbindung stehen und auf Fruchtbarkeit oder Gewitter Bezug haben.

*) Vergl. Grimm', a. a. O. p. 174: „Wodan ist geistiger und erhabener, Donar hat eine derbe sinnliche Kraft, die ihn gerade der Verehrung einzelner Stämme empfehlen musste.“

Digitized by Google

jahr die Bildsäule des Freyr mit der Priesterin als seiner jungen Frau auf einem Wagen umhergeführt und dabei für die Fruchtbarkeit des Jahres geopfert wird. Aber wie bei Osiris und Adonis auf die Vermählung Tod und Trauer folgt, so erzählt auch die deutsche Sage von Tod und Beisetzung Freyrs und fügt hinzu, dass man ihm zu seinem Troste lebendige Menschen in das Grab mitgegeben habe. Sonach fehlt auch dem Freyr neben der freundlichen Seite des Liebesgottes die furchtbare Seite des Todesgottes Moloch nicht; wie dieser, so schien auch Freyr im Winter zu grollen und musste daher gesühnt werden durch Menschenopfer; ausserdem wurde ihm am „Julabend" zur Zeit der Wintersonnenwende, also wenn die Sonne ihrer wieder zunehmenden Kraft entgegenzugehen beginnt, als Sühnopfer ein Eber dargebracht; der Eber war das ihm heilige Thier in doppelter Eigenschaft, als Symbol der Fruchtbarkeit und der verderblichen Wuth (man erinnere sich der Beziehung des Ebers zu Adonis und Osiris). Immerhin aber scheint Freyr vorwiegend nach der milden und wohlthätigen Seite in Betracht gekommen zu sein; denn er wird geradezu als Friedensgott aufgefasst, von seinem Tempel müssen Waffen ferne bleiben; ja der Zug des Mythus, dass er bei der Brautwerbung das Schwert verschenkte, könnte fast an jene Mannweibheit erinnern, die uns in semitischen Sagenkreisen mehrfach begegnete.

Freya (Frouwa=Frau, Herrin) ist die Schwester Freyrs und ihm durchaus verwandt. Wie er der Gott der befruchtenden Sonne, so ist sie die Göttin der empfangenden Erde, die Aphrodite-Baltis neben Adonis, die Isis neben Osiris, wie denn auch Tacitus berichtet, dass die Sueven der Isis opferten. Gewiss war sie ursprünglich auch Gattin Freyrs, wie Osiris und Isis, Zeus und Here, Geschwister und Gatten zugleich sind; in der Sage erscheint sie jedoch als Gattin Odhrs und Geliebte Odhins; diese beide sind ohne Zweifel identisch, und sind nur desswegen zerlegt worden, weil man dem Odhin als Gattin schon die Frigg gegeben hatte. Allein Frigg ist ihrerseits nur wieder ein anderer Name für Freya, wie für Freyr auch Friggr vorkommt. Frigg ist die Liebesgöttin Freya, aber nach ihrer höheren, ethischen Seite, als

Digitized by Google

Ehe- und Hausgöttin, Schutzgöttin der Hausfrauen und der weiblichen Arbeiten; es passt also ganz gut, dass sie dem Wodan, bei welchem ja gleichfalls die physische Bedeutung hinter der ethischen mehr zurücktritt, als Göttin zugesellt wird; allein dass sie doch von Haus aus nichts anderes ist als die Erdgöttin und Liebesgöttin Freya, das verräth der Mythus dadurch, dass er letztre noch neben Frigg als Buhlin Wodans beibehält; ja dass die Freya und nicht die Frigg im Volksbewusstsein als die Hauptgöttin wurzelte, verräth sich darin, dass jene durchaus als die Hausherrin in der Götterwohnung erscheint und beim Göttergelage die Rechte und Pflichten der Wirthin hat; dass diess nur der Gattin zukommen sollte und für die Buhlin sich schlecht schickt, das ist einer jener Widersprüche, mit welchen es der Mythus so genau nicht zu nehmen pflegt. Bezeichnend für die Erd- und Liebesgöttin sind ihre Attribute: der Eber, den sie mit Freyr gemein hat, die Katze, das Thier grosser Fruchtbarkeit, welches wir auch in Aegypten als Attribut der Erdgöttin Pacht finden; insbesondere aber auch ihr Schmuck: das goldene Halsband, das sie von den Zwergen um den Preis ihrer Liebesgunst erkauft, und das ihr Loki entwendet aber wieder zurückgeben muss. Dieses Halsband ist, wie uns scheint, weder auf den Mond (nach W. Müller*), noch auf die Milchstrasse, noch auf den Morgenstern (nach Uhland), noch auf den Liebesgürtel der Aphrodite (nach Grimm) zu deuten, sondern bedeutet gewiss nichts anderes als was auch der goldene Haarschmuck der Sif bedeutete: den natürlichen Schmuck der grünenden und blühenden Erde**); sie gewinnt ihn durch ihre Hingebung an die Zwerge d. h. an die schaffenden Naturmächte der Erde (welche auch der Sif ihr goldenes Haar verfertigen); und die 4 Nächte, welche sie mit den 4 Zwergen zubringt, sind sicher nichts anderes als die 4 Jahreszeiten (dafür sprechen auch deren Namen: Grünen, Schwäche, Schlummer). — Von Bedeutung ist der weitere Zug der Freya-Sage, dass sie, von ihrem Gatten ver-

*) A. a. O. p. 284.

**) So Schwenk, a. a. O. p. 166.

Digitized by Google

lassen, suchend und weinend umherirrt und goldene Thränen vergiesst. Wir erinnern uns dabei an die Trauer der suchenden Aphrodite-Baltis um Adonis, der Isis um Osiris, der Demeter um ihre Tochter Persephone, an das Umherirren der Io und der Dido-Astarte; überall derselbe Gedanke: die Trauer der herbstlichen Natur um die entschwundene Lebenskraft des Frühjahrs. — Aber die Erde lässt nicht nur aus ihrer Tiefe das Leben sprossen, sondern nimmt auch das Lebendige wieder zurück in ihren Schoos; so ist die fruchtbare Liebesgöttin auch hinwiederum die furchtbare Todesgöttin. Auch nach dieser Seite bietet sich die Vergleichung mit Astarte-Aschera und mit der Aphrodite Areia unwillkührlich; wie diese, so ist auch Freya Schlachtengöttin, die mit ihrem Ebergespann auf die Walstatt fährt und als Todtenwählerin (Valküre) ihre Opfer auserliest; sie und Wodan bekommen je die Hälfte der im Kampf Gefallenen, denn in Valhöll, wo die Helden fortleben, ist sie die Herrin, wie Wodan der Herr. Wie in Kleinasien an die Aphrodite Areia die Amazonen, so schliessen sich hier an die Valküre Freya die Valküren und weiterhin (in der christlichen Umbildung des Mythus) die weiblichen Unholdinnen, die Hexen, an. Dieser Zusammenhang des Hexenglaubens mit dem Freyakultus liegt klar genug vor, da im Göttergelage der Edda Freya selbst eine Zauberin gescholten wird. Auch die verschiedenen noch heute bestehenden Sagen von der Frau Hulda, Holle, Horsel gehören dahin, da diess alles nur andere Namen für die Freya waren. Die Sage vom Venusberg, aus dem Keiner mehr herauskommt, lässt sich gleichfalls auf diesen Sagenkreis zurückführen. Auch in den feindlichen Frauen des Nibelungenliedes, Brunhilde und Krimhilde, hat man schon (und wohl mit Recht) die epische Entwicklung des Mythus von der Freya nach ihren beiden Seiten, als Liebes- und als Todesgöttin, erkannt. — Unverkennbar haben diese beiden Götter, Freyr und Freya, einen von den vorhergehenden abweichenden Charakter; nehmen wir dazu die Sage, dass sie nicht ursprünglich zu den Asen gehört, sondern denselben von den Vanen als Geisel nach einem Friedensschluss zugestellt worden seien, so hat die Annahme Vieles für sich, wornach Freyr und Freya ursprünglich ausserdeutsche, erst durch Einwanderung fremder Elemente auf-

Digitized by Google

gekommene Götter seien. Ob der Versuch W. Müller's, durch vergleichende Etymologie ihren celtischen Ursprung nachzuweisen, haltbar ist, müssen wir den gelehrten Sprachforschern zur Entscheidung anheimstellen. — Soviel jedenfalls steht fest, dass Freya die jüngste Gestalt der Erdgöttin in der deutschen Mythologie ist, die aber gleichwohl zum höchsten Ansehen gelangte, wie dasselbe unter den verschiedenen Gestalten des Himmelsgottes von Wodan gilt.

Endlich ist noch eine gleichfalls höchst eigenthümliche Gestalt des deutschen Götterkreises zu erwähnen: Balder, Sohn Wodans und der Frigg, der „schöne lichte Gott", der „weiseste, beredteste und mildeste der Asen", dem die andern alle gut sein müssen, dessen Urtheil unverbesserlich und unumstösslich ist, dessen Wohnung nichts Unreines nahen darf. Die Sage weiss aber von diesem milden Lichtgott nur die Umstände und Ursachen seines Todes zu erzählen. Balder träumte von seinem nahen Tod und entdeckte diess den Göttern; diese, besorgt um ihn, liessen alle Geschöpfe der Welt, Thiere, Pflanzen, Steine, Gifte und Krankheiten einen Eid schwören, dass sie dem Balder nichts schaden wollen; darauf ergötzten sie sich daran, ihn mit allerlei Geschossen zu werfen, da ihm keines schadete. Nur eine Pflanze war bei der Eidabnahme übergangen worden, weil sie zu unbedeutend schien: der Mistelspross. Das benutzte nun der arglistige Loki, indem er einen blinden Gott anwies, mit dem Mistelspross auf Balder zu schiessen, der sofort todt umsank. Die betrübten Götter schickten sogleich in die Unterwelt mit der Bitte, dass Hel ihn wieder heraufsende. Sie wollte es thun, wenn alle Geschöpfe um Balder weinen würden. Aber eine Riesenjungfrau weigerte sich dessen und so musste Balder in der Hel bleiben; er sandte aber dem Wodan einen Goldring und seine Gattin Nanna gleichfalls aus der Unterwelt der Frigg ein kostbares Gewand. Ueber den Sinn des Mythus kann kein Zweifel sein: Balder ist das helle, reine, wohlthuende Sonnenlicht des sommerlichen Himmels; kein Geschöpf kann ihm schaden ausser der Winterpflanze, der Mistel, welche wir einfach als Sinnbild des Winters zu nehmen haben; sie ist das Werkzeug, dessen sich der Zerstörer, der Todesgott Loki bedient; denn im Winter ist die Natur dem

Digitized by Google

Todesschlummer verfallen und auch die Sonne ihrer belebenden Kraft beraubt. Bis hieher haben wir ganz die Gedanken des Osirismythus; mit diesem stimmt aber auch noch das Weitere, dass Balder nicht mehr selbst zurückkehrt, sondern nur Gaben von unten heraufsendet; der goldene Ring für den Himmelsgott bedeutet die mit dem neuen Jahr wieder neu zu Kraft kommende Sonne und das kostbare Gewand für die Göttin der Erde ist die Ueberkleidung derselben mit dem neuen Grün des Frühjahrs. Auf diese Weise wird hier die immer neue Ueberwindung des Todes in der Natur dargestellt, welche der ägyptische Mythus durch den seines Vaters Tod rächenden Sohn des Osiris, Horos, versinnbildlicht. An die Selbstverbrennung des Sonnengotts Melkarth-Herakles erinnert der Zug der Baldersage, dass seine Leiche von den Göttern allen feierlich verbrannt wurde; und zwar wurde diese Verbrennung (ganz wie in der phönizischen Mythologie) in die Zeit der Sommersonnenwende gesetzt, von wo an die Kraft der Sonne abnimmt; im Kultus wurde dieselbe eben um Mitsommerszeit durch die heiligen Balderfeuer gefeiert, welche in der christlichen Sitte der Johannisfeuer am St. Johannisabend sich theilweise bis heute erhalten haben. — Wenn nun die ägyptische Mythologie das Verbleiben des Osiris in der Unterwelt dazu benutzt, um an seine Person das Todtengericht anzuknüpfen, so finden wir zwar in der deutschen Mythologie das eigentliche Todtengericht nicht erwähnt, gleichwohl fehlt es auch hier an einer derartigen Andeutung nicht, da der Sohn Balders, Forseti, als Vorsitzer in der Gerichtsstätte der Götter bezeichnet wird. Dieser Sohn Balders ist offenbar nur eine Personifikation des dem Balder selbst zukommenden Richteramts; und so dürfte denn also auch der deutsche Sonnengott Balder zugleich als Unterweltsrichter gedacht worden sein*), ebensowie der ägyptische Sonnengott Osiris und der persische Sonnengott Mithra. Dass aber dieser Gedanke in der deutschen Mythologie nicht zu der üppigen Ausbildung kam, wie in der ägyptischen, das erklärt sich einfach daraus, weil das Intresse der Deutschen für die Zustände nach dem Tode schon befriedigt war durch

*) Vergl. Schwenk, a. a. O. p. 143.

Digitized by Google

die Vorstellung von der Valhöl, wo die Heldengeister mit Wodan, Freya und den Kampfjungfrauen (Valküren) sich auf's beste unterhalten. Ausser diesem jenseitigen Loos der Helden wird zwar von dem niedern Volk gesagt, dass es zu Thor, von den Frauen, dass sie zu Freya, von den Jungfrauen, dass sie zu der Götterjungfrau Gefion im Tode eingehen, aber eine nähere Vorstellung ihres dortigen Zustandes findet sich nicht. — Dass der milde, friedliche Sonnengott Balder von den andern deutschen Göttern sehr auffallend absticht, ist unverkennbar; ob W. Müller*) Recht hat, ihn auf celtischen Ursprung zurückzuführen, können wir nicht entscheiden.

Wir haben in diesen deutschen Göttern Wesen kennen gelernt, welche zwar mit übermenschlicher Macht und Hoheit ausgerüstet sind, welche aber gleichwohl nur im fortwährenden Kampf mit den feindlichen Mächten des Todes und der chaotischen Verwüstung ihr Leben und die Ordnung der Welt zu behaupten vermögen. Und dieser Kampf ist keineswegs ein stets siegreicher, sodass jene feindlichen Mächte stets in der machtlosen Unterwerfung gehalten würden; vielmehr werden sie den Göttern oft genug gefährlich. Das Leben der Götter ist eben ein fortwährender Wechsel zeitweiser Bedrängniss und Niederlage und neuer Aufraffung und Ueberwindung der Feinde, wie das Leben der Natur im fortwährenden Kreislauf zwischen Sterben und Wiedererstehen sich bewegt. Wird dieser schwankende Kampf immer und ewig so fortgehen? wird es nie zu einer definitiven Entscheidung kommen? Die Antwort hierauf ist einer der bedeutsamsten Züge der deutschen Religion: Es wird allerdings zu einem letzten entscheidenden Kampf kommen, aber er wird enden mit dem Untergang aller jetzigen Götter! Durch grosse Vorzeichen wird diese Katastrophe sich ankündigen: ein furchtbarer anhaltender Winter, schreckliches Morden unter den Menschen, da Eltern die Kinder, Brüder die Brüder nicht schonen werden. Dann werden die bisher gefesselten oder doch in ihrer verderblichen Wirksamkeit immer zurückgehaltenen feindlichen Mächte sämmtlich zum

*) A. a. O. p. 253 f.

Digitized by Google

Angriff auf die Götter losbrechen: es erscheinen die Riesen, die titanischen Erdkräfte, voran; es erscheint Sutr, der Beherrscher der Feuerwelt mit seinen Schaaren; es erscheint endlich Loki mit dem Wolf des Abgrunds, der Midgardschlange und allen Genossen der Hel; der Wolf sucht den Himmel mit Sonne, Mond und Sternen zu verschlingen und die Schlange (das Meer) verschlingt die Erde. Die Götter rüsten sich zum Kampf, aber sie unterliegen alle, doch nicht, ohne auch ihre Feinde getödtet zu haben. Zuletzt wird Alles verbrannt in dem Feuer, das Sutr über die Welt schleudert. Dann aber wird eine neue Sonne über einer neuen Erde leuchten und über neue Menschengeschlechter wird der Friedensgott Balder mit den Nachkommen der jetzigen Götter herrschen. Das ist die Sage von der Götterdämmerung (Ragnarökr). Man darf nun zwar hiebei nicht übersehen, wie gänzlich unmotivirt hier bei der gegenseitigen Vernichtung aller Götter schliesslich das neue Göttergeschlecht auftritt, wie unmotivirt überhaupt das neue Sein über den Trümmern des Alten sich erhebt; man darf ferner nicht übersehen, wie alle Beziehung jenes neuen besseren Zustands auf der Menschen Dazuthun, Wollen und Streben, also alle ethische Begründung durchaus fehlt; man würde also entschieden fehlgreifen, wenn man der Lehre vom Ragnarökr eine grosse sittliche Bedeutung beilegen wollte. Ihre Bedeutung liegt aber nach einer andern Seite hin, nehmlich in dem Negativen: dass die jetztherrschenden Götter allezusammen, freundliche wie feindliche, in einer unausbleiblichen Endkatastrophe untergehen müssen. In ihrer gegenseitigen Selbstvernichtung vollzieht sich nur die Nichtigkeit, die jedem dieser Götter anhaftet, sofern er eben an den andern seine Schranke hat und somit dem Begriff des Göttlichen nicht genügt. Diese vielen Götter, deren jeder durch die andern beschränkt und bedingt ist, haben eine höhere, allbedingende Macht über sich, von der sie einmal alle mit einander werden verschlungen werden. Diese über- und widergöttliche Macht — was kann sie anders sein als das unbeugsame Schicksal? Ihre Abhängigkeit von diesem erkennen die Naturgötter selbst durchweg dadurch an, dass sie selber das Schicksal befragen

Digitized by Google

um den kommenden Gang der Dinge*); wider seinen Spruch vermögen sie nichts, sie können nur dem Schicksal besser, als die Menschen, in die Karten sehen und in ihrem Handeln sich darnach richten. Aber auch die Menschen vermögen ja bis auf einen gewissen Grad, mittelst Zauberei und Todtenbeschwörung, sich Kunde vom Schicksalsrathschluss zu verschaffen und so stehen sie im Grunde mit den Göttern auf gleichem Boden; das ist jene falsche Freiheit des Menschen gegenüber seinen beschränkten Naturgöttern, wie wir sie schon bei den Ariern des Induslands gefunden haben. Aber diese falsche Freiheit gegenüber den Göttern hat zu ihrer Rückseite, zu ihrem dunkeln Hintergrund die Abhängigkeit vom Schicksal. Und das ist nicht minder eine falsche Abhängigkeit, als jenes eine falsche Freiheit ist; denn jenes hinter- und übergöttliche Schicksal darf man durchaus nicht verwechseln mit einem reineren monotheistischen Gotte, der etwa der bessere Rest eines verlorengegangenen Monotheismus wäre; nichts weniger als das! Das Schicksal ist vielmehr das durchaus Unpersönliche und Unvernünftige, Verschlossene und Unzugängliche; ihm kann der Mensch durchaus nicht mit frommem Abhängigkeitsgefühl sich nahen d. h. mit jener Demuth, die zugleich das Vertrauen, mit jener Ergebung, die zugleich Erhebung und Befriedigung in sich schliesst, sondern dem Schicksal gegenüber, dieser unvernünftig blinden Macht, bleibt ihm nur das ausschliessliche d. h. das trostlos resignirende Abhängigkeitsgefühl Jenes Zumal von falscher Freiheit und falscher Abhängigkeit, wie es den Grundcharakter der Naturreligion bildet, zerlegt sich also hier in einen klaren, bestimmten Gegensatz beider, entsprechend dem Gegensatz von Göttern und Schicksal; aber eine Lösung des Gegensatzes wird noch in keiner Weise versucht. Wir werden später sehen, wie die Kulturreligion der Griechen und Römer diesen Gegensatz zu lösen suchte, wie sie aber an der Unlösbarkeit desselben vom Boden des Polytheismus aus schliesslich selber zu Grunde gieng.

*) Wie z. B. Wodan in der höchsten Noth vor dem Kampf der Endkatastrophe, sich Rath holt bei dem Orakel des Mimirbrunnes.

Digitized by Google

Am Schluss unserer Darstellung der polytheistischen Naturreligion werfen wir noch einen Blick auf die Religionsformen, in welchen die Richtung auf die Vereinzelung und Verendlichung des Göttlichen zum geistlosesten Extrem fortgeschritten ist: Fetischismus und Schamanenthum*), beide nur bei wilden Völkern vorkommend. Auch sie theilen mit aller Naturreligion die Vorstellung, dass das Göttliche das der Natur innewohnende Lebensprinzip sei; während nun aber die Lebendigkeit der Natur von der pantheistischen Naturreligion zu einem einheitlichen, wenn gleich in verschiedenen, ja entgegengesetzten Formen erscheinenden, Allleben zusammengefasst wird, und von der polytheistischen Naturreligion zwar das Naturleben zerlegt wird in einzelne individuell verschiedene Lebensmächte oder Götterwesen, diesen aber dann doch wenigstens ganze Gebiete und Klassen gleichartiger Erscheinungen (am Himmel, auf der Erde, im Wasser, unter der Erde u. dgl) zugetheilt werden: so wird im Fetischismus und Schamanenthum das göttliche Naturleben so vollständig in ein zusammenhangsloses, atomistisches Aggregat von Einzelerscheinungen zersplittert, dass gerade in jeder einzelnen Erscheinung für sich und in jedem einzelnen Ding für sich ein selbständiges göttliches Wesen erblickt wird. Diesen Götterwesen, die so durchaus nur an der sinnlichen, zufälligen Einzelerscheinung haften, mit ihr leben und sterben, kann natürlich keine Individualität zukommen, wie den Göttern des Polytheismus, denn Individualität ist nur, wo verschiedene Merkmale zur Einheit eines Wesens zusammengefasst und wechselnde Erscheinungen auf eine konstante Einheit bezogen sind. Diese individualitätslose Götterwesen können sich also entweder nur durch das zufällige sinnliche Ding, an dem jedes einzelne haftet, unterscheiden — und diess ist Fetischismus — oder unterscheiden sie sich gar nicht, sondern sind eben nur lebendige Wesen ganz im Allgemeinen

*) Das Material hierüber findet sich sehr reichlich und gut zusammengestellt bei Wuttke: „Gesch. des Heidenthums". Seine Auffassung aber vom Wesen des Fetischismus, als ob derselbe wegen der subjektiven Freiheit, mit welcher die Götter gewählt werden, schon einen Fortschritt der religiösen Entwicklung von der Urreligion aus darstellen würde, muss ich für durchaus verkehrt halten.

Digitized by Google

und ohne jede nähere Bestimmtheit d. h. sie sind Geister oder Gespenster — und diess ist Schamanenthum. Beide Vorstellungsweisen sind jedoch nicht so weit von einander verschieden, wie man häufig meint; es wird ja im Fetischismus nicht das sinnliche Ding, ein Berg, ein Baum, ein Thier, ein Stein, ein Holzstück, in seiner Aeusserlichkeit vergöttert, sondern nur, sofern ihm eine Seele inwohnen soll; und andererseits sind die Geister des Schamanismus nicht so sublim, dass sie nicht jederzeit in jedwedes körperliche Ding, todtes oder lebendiges, hineinfahren und es zu ihrer Behausung machen könnten; daher finden sich in Wirklichkeit beide Vorstellungsweisen meist neben einander und gehen ununterscheidbar in einander über. Dass wir diese Religionsform nicht für die ursprüngliche und für den Ausgangspunkt der höheren Entwicklungen halten können, wurde schon in der Einleitung ausgeführt; wie sie sich gebildet haben mag, lässt sich vielleicht annäherungsweise vorstellig machen, wenn wir auf verwandte Seiten der polytheistischen Naturreligion reflektiren. Wir sahen oben, wie das Auseinandergehen der allgemeineren Naturgottheit in die einzelnen Göttergestalten wesentlich zusammenhieng mit dem Auseinandergehen des Urstamms in einzelne Stämme, indem diese je eine besondere Seite der gemeinsamen Gottheit heraushoben, fixirten und personificirten und zu ihrem aparten Stammesgott machten. Diese Vereinzelung erhielt dann aber dort ein Gegengewicht durch die Kombinirung der einzelnen Stammesgottheiten zu einem Nationalgötterkreis und diess war eine Wirkung vom Zusammentreten der einzelnen Stämme zu geordnetem Verkehr unter einander oder zum Volksangzen. Denken wir uns nun aber den andern möglichen Fall, dass die einzelnen Stämme, statt zu einem Volksganzen zusammenzutreten, vielmehr immer mehr in die Besonderheiten der Geschlechtsverbände, der Familien und Häuser sich zersetzen, so wird dem entsprechend auch der Glaube an das Göttliche einen fortgehenden Zersetzungsprozess durchmachen; wie vorhin jeder Stamm sich seine aparte Stammesgottheit bildete, so wird nun jede Horde, jede Familie, schliesslich jedes Individuum sich seinen aparten Gott machen. Da ein so entstandener Gott aber sein Dasein nur der subjektiven Willkühr verdankt, so trägt er zunächst gar keine wirkliche Garantie seines Gottseins an und in sich, sondern

Digitized by Google

diese Garantie kann nur im Erfolg gesucht werden, darin nehmlich, ob der selbstgemachte Gott sich wirksam erweist zu den Diensten, die der Mensch von ihm verlangt und erwartet. Geschieht diess nicht, bleiben die Bitten und Beschwörungen erfolglos, so erweist sich dadurch die Nichtigkeit des aparten Gottes, er wird also weggeworfen und mit einem andern vertauscht. Hier tritt uns die falsche Freiheit der Naturreligion in ihrer äussersten Karikatur entgegen: der Mensch erniedrigt seinen Gott zum Sklaven der eigenen zufälligen Wünsche und Launen und wenn ihm diese nicht befriedigt werden, kühlt er den kindischen Muth an dem unmächtigen Gott; es fehlt da gänzlich an jedem Respekt vor einer göttlichen Weltordnung, einem vernünftigen Zusammenhang der Dinge, in den sich der Mensch zu schicken und dem er sich unterzuordnen habe; die zur sinnlosesten Willkühr herabgesunkene Freiheit des Einzelnen sieht auch in der ganzen Welt nur ein Aggregat von Einzelheiten und sinnlosen Zufällen. Aber dieser Karikatur von Freiheit entspricht eine nicht minder traurige Karikatur von Abhängigkeitsgefühl: eben in der Sinnlosigkeit des Zufalls sieht der Fetischdiener die Unbedingtheit der Schicksalsmacht; indem er allen wirklichen Zusammenhang der Dinge und Vorgänge, der auf Gesetzen d. h. auf Vernunfteinheit des Seienden beruht, verkennt, setzt er an die Stelle desselben einen andern selbstgedichteten Zusammenhang, nach welchem Alles ebenso sicher und nothwendig, als grund- und gesetzlos geschehen soll; im selben Mass also, in welchem er die Götter zu machtlosen Geistern oder Seelen herabsetzt, vergöttert er zugleich die schlechthin geist- und vernunftlose Macht des Zufalls; im selben Mass, in welchem er jenen gegenüber sich als der ungeberdige, kindisch-trotzige Tyrann benimmt, ist er diesem gegenüber der zitternde, widerstands- und hoffnungslos preisgegebene Sklave. Dem entspricht auch die traurige Verkommenheit des Kultus; eigentliche Opfer und Gebete fehlen hier, denn dem blinden und tauben Schicksal kann man nicht mit Gebet und Opfer nahen und den unmächtigen Göttern braucht man solche Huldigungen nicht darzubringen. Aller Kultus beschränkt sich daher hier auf Mantik und Zauberei; man sucht theils aus zufälligen

Digitized by Google

Zeichen, theils mittelst willkührlich erregter ekstatisch-visionärer Zustände den Gang des Geschicks vorauszuerfahren; die, welche diess am besten verstehen d. h. am wenigsten oft Lügen gestraft werden, sind die Priester oder religiösen Leiter. Die Zauberei steht mit dem Schicksalsglauben nicht, wie man meinen könnte, in Widerspruch, sondern beruht gleichfalls auf demselben; es liegt ihr nehmlich die Voraussetzung zu Grunde, dass gewissen Dingen oder Handlungen oder gesprochenen Worten geheimnissvolle Kräfte einwohnen, die der Mensch, wenn er sie auf geheimnissvollem Wege, durch Mantik etwa, kennen gelernt hat, in seinen Dienst nehmen kann, um Schaden abzuwehren oder seinen Willen durchzusetzen. Da diese geheimnissvollen Kräfte aber durchaus nicht in der natürlichen Beschaffenheit und Wirkungsweise der Dinge liegen, ja mit diesen in gar keinem sachlichen Zusammenhang stehen, so können sie nur Erscheinungen der vernunftlosen Schicksalsmacht sein und alle Macht des Zauberers beruht sonach nur auf seinem Einblick in die übernatürlichen Kräfte und Beziehungen der Naturdinge. So ist die schrankenlose Willkühr, mit welcher der Mensch in der Zauberei das Uebernatürliche in seinen Dienst zwingen will, doch wieder nur die schmählichste Abhängigkeit von dem Walten einer unvernünftigen Macht, die in geheimnissvollen Kräften, in ordnungs- und zwecklosen Verknüpfungen und Beziehungen der Dinge, kurz in sinnlosem Geschehen zur Erscheinung kommen soll. Die Zauberei ist hiernach nicht, wie Hegel meint, eine Bethätigung der natürlichen Freiheit für sich allein ohne alle Abhängigkeit, sondern sie beruht durchaus auf letztrer; nur aber freilich ist diejenige Abhängigkeit, die ihr zu Grunde liegt, keine fromme, sondern eine unfromme, verkehrte, und insofern ist allerdings auch, darin behält Hegel Recht, die Freiheitsbethätigung in der Zauberei eine unfromme, rein natürliche, sinnlich-willkührliche. Nur aber können wir in dieser vollkommen entgeisteten, radikal verkehrten Freiheit und Abhängigkeit nicht, mit Hegel, den Anfang der religiösen Entwicklung erblicken, sondern halten diese Stufe für eine entschiedene Missbildung, zu welcher zwar allerdings die Keime und Ansätze schon in der Urreligion lagen, die aber doch zu dieser gänzlich einseitigen

Digitized by Google

Fehlrichtung nur durch Erlahmung der bessern geistigen Anlagen herabsinken konnte. Freilich fanden wir eine gewisse Zauberei auch in der Religion der Indus-Arier, sofern sie durch das Somaopfer die Götter zwingen zu können glaubten; allerdings spielt in der deutschen Religion die Wahrsagung eine bedeutende Rolle; allerdings ist auch mit dem semitischen Gestirndienst sowohl Mantik (Astrologie) als Zauberei wesentlich verbunden; insofern ist jedenfalls der Fetischismus mit jenen andern Formen der Naturreligion nicht ausser allem Zusammenhang; aber was dort nur in Verbindung mit höheren Ideen und Kultusformen vorkommt, ist hier sosehr zur Hauptsache geworden, dass es alles Andere verdrängt hat; diess kann nur das Resultat eines Korruptionsprozesses sein. — Als besseres Element dieser wilden Religionen kann ihr Glaube an die Fortdauer der menschlichen Seelen nach dem Tode erscheinen; allein es wird dieser Glaube durchaus nicht, wie bei den Aegyptern und Indern, mit sittlichen Ideen verknüpft, sondern hält sich in der rohesten sinnlichen Form: Die Seelen setzen nur ihr diesseitiges sinnliches Treiben und Geniessen fort und bedürfen desshalb zu ihrer Befriedigung ihre irdischen Werkzeuge und Sklaven, die man ihnen desshalb meist in's Grab nachschickt; die grässlichen Menschenopfer gelten also nur dem Dienst der verstorbenen Menschen, haben aber mit der religiösen Opferidee nichts zu schaffen. Indem man diesen Geistern der Verstorbenen verschiedene Grade von Macht und Wirksamkeit zuschrieb, konnte man wohl auch von dem „grossen Geist" reden, der die andern an Gewalt überrage; aber diess ist von monotheistischer Gottesidee so weit entfernt, dass es nur auf einen verstorbenen Häuptling, etwa auch auf den Stammesvater geht, der seine überlegene Macht, die er auf Erden besass, auch im Tode noch beibehält*). So schlagen hier alle Elemente höherer Vorstellung, die bei andern, geistig höherstehenden Völkern zu einem triebkräftigen Keim besserer Religionsideen hätten werden können, in das Gegentheil um: sie werden zu Bleigewichten, die den Geist gefesselt halten an die Sphäre des Niederen, Sinnlichen und Endlichen.

*) S. Wuttke, a a. O. p. 92.

Digitized by Google

2. Abschnitt:
Religionen der kultivirten Natürlichkeit.

3. Kapitel.
Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Religion der Griechen und Römer*).

Ein richtiges Verständniss der griechischen Mythologie ist erst ermöglicht worden, seit man — besonders mit Hülfe der neueren Sprachforschungen — gelernt hat, die pelasgischen d. h. altgriechischen Elemente derselben von den Zuthaten und Fortbildungen des spätern Zeitalters der epischen Dichter in richtiger Weise zu unterscheiden. Während nehmlich jene alten Elemente — wir können sie als pelasgische Urmythen zusammenfassen — sich durchweg auf dem Boden der altarischen Naturreligion bewegen und mit den Anschauungen der vedischen und der germanischen Religion sich auf's Genauste berühren, so stellt dagegen die epische Mythologie, wie sie besonders durch Homer und Hesiod fixirt wurde, eine entschiedene Fortbildung dar. Und zwar können wir diese Fortbildung nach der einen Seite als einen Fortschritt des religiösen Bewusstseins über die Naturreligion hinaus bezeichnen, sofern die Naturbedeutung der Götter hinter ihrer ethischen Persönlichkeit, ihr Walten im Naturleben hinter ihrem auf persönlich-sittliche Motive beruhenden Handeln im Menschenleben und Eingreifen in die menschliche Geschichte zurücktritt; zu solchen geistigen, aus bewussten Motiven freihandelnden und der Menschen Geschicke unmittelbar leitenden Götterwesen steht der Mensch in einem viel innigeren, vertrauteren, freieren Verhältniss als zu den Naturmächten, deren Wirken und Walten in den natürlichen Vorgängen am Himmel und

*) Literatur: Preller, „griechische Mythologie". Welker: „die Götterlehre der Griechen". Nägelsbach, „homerische und nachhomerische Theologie". Dunker, „Geschichte des Alterthums", III. Bd. Bunsen, „Gott in der Geschichte", II. Bd. Hegel, „Religionsphilosophie", II. Bd. Zeller, „Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen" in den gesammelten Aufsätzen. Dess. Einleitung in die griech. Phil. des 2ten Bandes.

Digitized by Google

auf Erden aufgeht. Nur freilich hat die Sache auch ihre andere Seite. Die vermenschlichten Götter treten allerdings dem Menschen näher, aber eben damit werden sie zugleich in's Menschlich-Niedrige herabgezogen und durch menschliche Untugend und Schwäche entstellt; der Mensch fühlt sich allerdings freier gegenüber diesen menschlich fühlenden und wollenden Göttern, aber eben damit entschwindet ihm auch die fromme Scheu vor der übermenschlichen Majestät; das Bewusstsein des Unterschieds zwischen Mensch und Gott und das Abhängigkeitsgefühl — diese Grundlage aller Frömmigkeit — tritt zurück hinter dem freien Selbstgefühl, das eben desswegen ein einseitiges und unfrommes wird, das mit seinem Gegensatz noch keineswegs innerlich vermittelt ist, sondern denselben noch ausser sich hat als seine Schranke, das also noch nicht die wahre, in sich vollendete Freiheit ist. Diess wird aus der Darstellung des Einzelnen sich deutlicher ergeben.

Die beiden Hauptsitze der altgriechischen (pelasgischen) Kultur und Religion waren im Nordwesten der Halbinsel der Thalkessel von Dodona, im Nordosten die Abhänge des Berges Olympos. Die hier verehrten Götter haben wir als die griechischen Urgottheiten anzusehen und wir finden, dass es dieselben arischen Naturgottheiten sind, die wir aus dem vorigen Kap. schon kennen. Der Kultus zu Dodona galt dem Himmelsgotte Zeus. (Ueber die Identität des Wortes mit dem vedischen Dyu und Dewa, dem deutschen Zio u. s. w. wurde schon oben das Nöthige bemerkt.) Er wird dort angerufen als der Wolkensammler und Regensender, der durch diesen Himmelssegen die Erde befruchtet. Die mütterliche Erde ist dem Vater Zeus zur Seite gestellt als seine Gattin Dione (die weibliche Form des Zeus — Διϛ — selbst). Sein Heiligthum bestand in einer alten Eiche, durch deren rauschendes Laub er seinen Willen kund gab. (Man erinnere sich, dass auch bei den Deutschen die Eiche der heilige Gottesbaum und eine bestimmte Eiche der Ort der Götterversammlung war.) Später kam zu dem Orakel durch das Blätterrauschen auch noch das durch Vogelflug, nach dem Flug der auf der Eiche nistenden heiligen Tauben. Nicht bloss im fruchtbaren Regen, auch im furchtbaren Gewitter waltet der Himmelsgott; der Blitzstrahl (den auch hier die

Digitized by Google

Cyklopen d. h. die unterirdischen Elementargeister verfertigen, wie bei den Deutschen die Zwerge) ist das stehende Attribut, die unbezwingliche Waffe, das Sinnbild seiner unnahbaren Majestät; und sein Schild ist die Aegis, die graugelbe (dem Ziegenfell ähnliche) Gewitterwolke, durch deren Schütteln er donnert und blitzt und bei Menschen und Göttern Schrecken erregt. Schon aus diesen Attributen lässt sich schliessen, dass Zeus früher auch wesentlich ein kämpfender Gott war, sogut wie Indra und Wodan; und die bestimmte Erinnerung an diese Seite des Gottes hat sich auch erhalten in der Sage von den Kämpfen des Zeus wider Titanen und Giganten, die widerstrebenden Dämonen der Finsterniss. Allein in der späteren Auffassung des Gottes tritt doch diese Seite entschieden zurück; nicht nur sind die entscheidenden Kämpfe wider jene Götterfeinde längst vorüber und die Feinde unter der Erde im Tartaros eingeschlossen oder in den äussersten Westen, die dunkle Region des Sonnenuntergangs, verbannt, sondern es ist auch überhaupt der oberste Gott der unmittelbaren Betheiligung am Kampfe entnommen und diese Thätigkeit seinen Kindern Athene und Apollo übertragen, welche ursprünglich nichts anders als Erscheinungen seines eigenen Wesens oder des Himmels sind. Ganz etwas Aehnliches begegnete uns in der germanischen Religion: je mehr Wodan zum obersten Gott wird, desto mehr tritt er aus der aktiven Betheiligung am Kampf heraus und überlässt die Ueberwindung der feindlichen Mächte (der Riesen) dem Gewittergott Thor, der ihm als Sohn beigesellt wird, während er ursprünglich nur eine Seite oder Thätigkeit des Himmelsgottes oder diesen selbst nach seiner Naturseite darstellte. — Aus der Naturbedeutung des Gottes hat sich namentlich auch ein Zug in der epischen Mythologie erhalten, der durch die halb naive halb frivole Art, wie er hier benutzt und ausgesponnen wurde, zur sittlichen Entstellung des höchsten Gottes am meisten beigetragen hat. Die belebende Kraft von Regen und Sonnenschein, durch welche der Himmel die Erde befruchtet und Segen spendet, wurde in der Naturreligion allgemein und so auch in den pelasgischen Urmythen als geschlechtliches Verhältniss des Himmelsgottes zur Erdgöttin dargestellt. Da nun aber in den verschiedenen Lokalsagen diese Gemahlin des

Digitized by Google

Himmelsgottes mit verschiedenen Epitheta ausgestattet und diese Eigenschaftsbezeichnungen bald als Eigennamen für dieselbe gebraucht wurden, so ergaben sich beim Zusammentreten der einzelnen Lokalsagen im Nationalepos verschiedene Namen der Gattin des Zeus, die man dann theils für verschiedene Gattinnen nach einander, theils für Nebenbuhlerinnen nahm. So entstanden die Mythen von der Liebschaft des Zeus mit Semele und Danae, was beides ursprünglich einfache Epitheta der Erdgöttin waren. Dazu kam überdiess das Intresse der Adelsgeschlechter, ihren Ursprung auf Halbgötter zurückzuführen, wesshalb die gefälligen Sänger bedacht sein mussten, dem Göttervater eine Sterbliche beizugesellen, aus deren erhabener Liebschaft der Ahnherr des hohen Geschlechts abstammen sollte. Endlich kamen dazu Einflüsse fremder Kulte, wie des ägyptischen, dessen gehörnte Isis die Grundlage bildet für die griechischen Sagen von der Io und der Europa. Aus all' diesen Elementen entstand die Häufung erotischer Abenteuer des Göttervaters, welche den epischen Dichtern sehr willkommen waren nicht nur als lustiger Stoff überhaupt, sondern insbesondere auch als reiches Material zu pragmatischen Motiven in dem Verhalten der Götter unter einander und zu den Menschen. — Indess darf über dieser Ausartung des epischen Anthropomorphismus doch die gute Seite nicht übersehen werden, die ethische Bedeutung, welche der Himmelsgott erhielt: das Haupt der Götter wurde der Gott aller sittlichen Ordnung der menschlichen Gemeinschaft. Er war der Patron der Familie, Schirmvogt des Familienrechts und Hausregiments, an dessen Altar der Hausvater als Priester seines Hauses waltet; er verleiht dem Hause Wohlstand, wie er überhaupt der höchste Segenspender ist. Weiter ist er der Hort der Familienverbindungen, der Geschlechter oder Phratrien und zu oberst des geordneten Staatswesens; von ihm leiten die irdischen Könige ihre Macht und Würde ab und in seinem Namen sprechen sie Recht; die Eide, die ältesten Grundlagen alles Rechtsverkehrs sind ihm geheiligt und er ist der Rächer des Meineids. Von ihm, dem obersten Lenker der Geschicke, kommt das Wohlergehen wie der Einzelnen so auch der Staaten und Gemeinwesen in Krieg und Frieden; so kann er denn im allgemeinsten und

Digitized by Google

umfassendsten Sinn als „der zum Ende führende“ oder als „der Befreier und Helfer“ in aller Noth und allem Anliegen von den hülfesuchenden Menschen angerufen werden.

Am nächsten stehen dem Zeus schon in den ältesten griechischen Sagen und Kulten seine Tochter Pallas Athene und sein Sohn Apollo, zwei Gestalten, in welchen sich gleichsam nur sein eigenes Wesen als Himmelsgott auseinandergelegt hat, jedoch mit Abzug der zeugenden Vaterschaft, wesshalb auch diese beiden unter allen griechischen Göttern der reinsten und reichsten Ethisirung fähig waren. Pallas Athene, die jungfräuliche Tochter des Himmelsgottes, ist ihrer Naturbedeutung nach die Göttin des reinen klaren Himmels und zugleich des den Himmel von verhüllenden Dünsten und Wolken reinigenden Gewittersturms; letzteres deutet ihr Name an: Pallas = Schwingende, da sie den Blitzstrahl schwingt, und ihr Attribut: die Aegis d. h. die Gewitterwolke, welche mit züngelnden Schlangen d. h. Blitzen umsäumt ist. Als Gewittergöttin ist sie die Vorkämpferin des himmlischen Lichts gegen die Mächte der Finsterniss, Titanen und Giganten, inbesondere gegen die Dämonin Gorgo, das personificirte Dunkel, welches aus dem Meer aufsteigend den Himmel verdüstert; das schreckliche Bild der Gorgo nimmt sie dann in ihre Aegis auf und macht es dadurch zu ihrer eigenen furchtbaren Waffe: die dunkle Gewitterwolke ist, wie die Gegnerin des klaren Himmels, so auch wieder die Dienerin der Lichtgötter, da sie den Blitzstrahl in sich birgt. Die Sage von der Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus, das von Hephästos gespalten wird, bezog sich gleichfalls auf die Naturbedeutung der Götter; es ist die Klärung des verdunkelten Himmels durch den das Gewölke durchschlagenden Blitz damit versinnbildlicht. — Da nun aber das Gewitter zugleich das befruchtende Nass auf die Erde sendet, so ist Athene auch die Spenderin der Fruchtbarkeit des Bodens; hierauf bezogen sich die ältesten Sagen und Kultusbräuche namentlich in Attika, dem Hauptsitz des Athenekultus; z. B. die Sage von Erichthonios (in welcher, beiläufig bemerkt, die Jungfräulichkeit der Göttin mit dem geschlechtlichen Verhältniss, unter dem nun einmal der Naturmythus jede Erdbefruchtung auffasste, in einen misslichen Konflikt

Digitized by Google

gerieth, dessen Lösung doch fast zu gesucht und unästhetisch ist, als dass wir sie dem Urmythus zurechnen könnten; sie sieht ganz darnach aus, ein Verlegenheitskoup der späteren Hierologie oder Götterlegende zu sein). Auch der Kampf des Poseidon mit Athene um den Besitz von Attika dürfte sich darauf beziehen, dass Attika seine Fruchtbarkeit weit mehr dem himmlischen als dem irdischen Wasser verdankt, denn das quellenarme Land ist um so mehr auf die Gewitterregen, die auf dieser Halbinsel besonders häufig sind, angewiesen. — Alle diese Beziehungen der Göttin zum Naturleben treten jedoch in der spätern epischen Mythologie weit zurück hinter der ethischen Auffassung derselben; die Göttin des klaren Himmels und des gewaltigen Gewitters ist zur Vertreterin des klaren Verstandes, der Besonnenheit und erfinderischen Klugkeit, der siegreichen, allem Rohen und Ungeordneten überlegenen Geisteskraft geworden. So ist sie die beste Schützerin im Kampf, welche, Klugheit mit Kraft verbindend, dem rohen Wüthen eines Ares stets überlegen ist; so ist sie ferner die Erfinderin und Lehrerin aller zur menschlichen Kultur gehörigen Künste und Gewerbe, von der weiblichen Kunstarbeit des Webens bis zur gewinnbringenden Schiffsbaukunst und zur ritterlichen Wagenlenkerskunst; insbesondere aber ist die „rathende" Göttin die Patronin der öffentlichen Beredtsamkeit und damit der Staatskunst. Ist Zeus Begründer und Schirmer der staatlichen Ordnung und gesetzlichen Autorität, so ist seine kluge Tochter die Meisterin der Lenkung des Staats durch Ueberredung, durch gewinnende und überzeugende Redekunst, auf welcher die politische Macht in den griechischen Demokratien wesentlich beruhte.

Apollo ist der Gott des Lichtes. Als Sohn des Himmelsgottes Zeus vertritt er dessen Natur nach ihrer reinsten Seite ohne die Vermischung mit der irdisch-sinnlichen Natur, die dem Göttervater eigen ist. Wenn Apollo Sohn des Zeus und der Leto d. h. „Verborgenen" heisst, so ist damit einfach das Hervorbrechen des Lichts aus der dunkeln Nacht versinnbildlicht. Die Kämpfe des Lichtgotts mit den Dämonen der Finsterniss bilden einen Hauptbestandtheil des Apollomythus, und zwar wird auch hier die finstere Nacht durch eine Schlange oder einen Drachen dargestellt, wie bei den

Digitized by Google

Germanen die Midgardschlange, bei den Iraniern die beissende Schlange Azhi und bei den Indern Ahi solche Repräsentanten der feindlichen Naturmacht sind. Schon diese Parallelen beweisen, dass wir den Drachenkampf des Lichtgotts durchaus nicht für eine bloss lokale Sage halten dürfen, wenn auch immerhin dem delphischen Python die wilden Ueberfluthungen und pestilenzialischen Ausdünstungen, wie sie in jenen engen Gebirgsthälern nicht selten vorkamen, zu Grunde liegen mochten. Auch sind die Sagen von den Kämpfen des Perseus wider die Gorgo-Medusa und des Bellerophontes wider die Chimäre nur modificirte Wiederholungen der Sage von Apollos Drachenkampf zu Delphi, denn Perseus sowohl als Bellerophontes*) sind ursprünglich Beinamen des Lichtgottes selbst, die vom Epos zu Heroen gemacht wurden. Die Abnahme des Lichts im Winter, ein in der Mythologie aller Naturreligionen wiederkehrendes Motiv, ist ausgedrückt durch die Sage von der alljährlichen Wanderung Apollos zu den fabelhaften Hyperboreern, einem nördlichen Volk, wo ewiger Sonnenschein sein sollte; (auch die Inder dachten sich die Region des ewigen Lichts, den Götterberg, im Norden); die Abreise des Gottes dorthin im Herbst und seine Wiederkehr im Frühjahr wurden festlich begangen und mit Abschieds- und Begrüssungs-, mit Trauer- und Jubelgesängen gefeiert (eine genaue Parallele zu den Trauer- und Jubelfesten im Kultus des semitischen Sonnengottes, z. B. des Adonis). — Die heilsame, belebende Wirkung von Licht und Wärme auf die Vegetation macht den Lichtgott Apollo natürlich auch zu einem Segenspender für Heerde und Fruchtfeld. Den alten Hirten war er selbst das Urbild des Hirtenlebens; und wenn der Urmythus seine Trift am Himmel und seine Heerde in den leichten, lichten Wölkchen gesehen hatte, so konnte es doch nicht fehlen, dass die Lokalsagen den himmlischen Hirten sich näher rückten und ihn auf den Berghalden des Olympus und Helikon, auf der Trift zu Pherä und in den waldigen

*) D. h. der Tödter des Belleros. Wenn letzteres dasselbe Wort ist mit Vritra (wie Dunker a. a. O. p. 116 sagt), so beweist diess auf's schlagendste die unmittelbare Verwandtschaft dieser griechischen Sagen von den Kämpfen des Lichtgottes mit denen in Indien und Iran.

Digitized by Google

Schluchten des Idagebirgs die Heerden irdischer Könige weiden und, umgeben von den Nymphen und Musen, den Geistern der rauschenden Bergquellen, seine göttlichen Lieder zur Lyra singen liessen. Nicht minder galt er aber auch den ackerbauenden Kantonen als Gott des Erntesegens, wie denn das apollinische Hauptfest der Jonier, die Thargelien, wesentlich ein Erntedankfest war. So stand dann auch das Wachsthum und Gedeihen des menschlichen Lebens unter seinem Schutz; er war der Pfleger und Patron der männlichen Jugend, der Verleiher von Körperkraft und Gesundheit; insbesondere auch war er der Gott der Heilkunde; es mochte diess ausser der Beziehung auf die belebende Kraft von Licht und Wärme auch zu den Attributen des göttlichen Hirten gehören, weil die Hirten von Alters her und noch heutzutage als wundersame Heilkünstler gelten. Es ist nun aber sehr bezeichnend, dass derselbe Gott, von dem Leben und Gesundheit kommt, auch Krankheit und Tod schickt; der Sonnenstrahl weckt nicht nur, sondern verzehrt auch durch seine ausdörrende Gluth das blühende Leben; so sendet der Lichtgott durch seine scharfen Pfeile (die Sonnenstrahlen) Krankheit und Tod unter die Menschenkinder. Dass diese furchtbare Seite früher sogar im ernsten Kultus des majestätischen Gottes überwog, darf uns nicht wundern, zumal wenn wir an die Kulte des Sonnengotts in Asien denken. — Unter dem Begriff der Krankheit befasst nun aber der Grieche nicht nur körperliche, sondern auch geistige Uebel und Abnormitäten; auch das sittlich Böse ist ihm wesentlich eine Zerrüttung und Verblendung des Sinnes, die Leidenschaft ein Leiden der Seele. Und so wird der Gott der körperlichen Heilung auch zum Heiland der von Sünde befleckten, durch Leidenschaft zerrütteten und verschuldeten Seele; der Gott des natürlichen Lichts ist zugleich der Gott der sittlichen Reinheit und Reinigung, der Versöhnung. So fasste ihn nicht etwa nur der fromme Sinn der spätern Tragiker, eines Aeschylos namentlich, sondern schon im alten Kultusritual der Apollofeste Attikas begegnen uns Sühnungsakte wie Besprengung mit Sühnopferblut und Berührung mit dem heiligen Lorbeerzweig Apollos als Sinnbild davon, dass alle Unsauberkeit des Verschuldeten abgewischt

Digitized by Google

sein soll. Wie es nun die Art der griechischen Mythologie ist, die Motive für die Kultusbräuche im Leben ihrer Götter selbst zu finden, so wurden auch diese Sühnakte des Apollokultus auf ein besonderes Faktum im Leben Apollos selbst zurückgeführt; dadurch soll er der Stifter dieser Bräuche geworden sein, dass er sichselber ihnen aus Anlass einer eigenen Befleckung unterziehen musste. Da nun die der Sühnung am meisten bedürftigen Verschuldungen in Mord bestanden, so sah man die der Sühnung bedürftige Befleckung des Gottes in der Drachentödtung und so knüpfte sich hieran die Sage, dass Apollo landflüchtig werden musste (wie der Mörder vor dem Bluträcher entweichen muss) und acht Jahre lang durch Knechtsdienst bei König Admet büsste, worauf er erst wieder als „wahrhafter Phöbus" d. h. Strahlender, mit wiedergewonnener fleckenloser Reinheit zurückkehren durfte. Liegt bei dieser Sage vielleicht der Gedanke im Hintergrund, dass das Gute auch aus dem siegreichen Kampf wider die Macht des Bösen in der Welt doch nicht ganz fleckenlos hervorgehen könne und daher erst durch die Selbstüberwindung freien Duldens und Dienens, als durch die höchste Läuterung, zur fleckenlosen Reinheit gelange? — Zu dieser sittlich heilenden und reinigenden kommt nun noch die geistig belebende, begeisternde Wirksamkeit des Lichtgottes hinzu: er wirkt den dichterischen und prophetischen Enthusiasmus und ist in beiden Beziehungen der eigentliche Offenbarungsgott der griechischen Religion, der Vermittler zwischen der lichten Götterwelt und dem dunklen Erdenleben, der um so wichtiger wurde, je mehr Zeus selbst mit der Zeit in eine erhabene und ferne, unnahbare Jenseitigkeit zurücktrat. Die religiöse Lyrik, der Hymnengesang war ein wesentliches Stück des griechischen Kultus und darum war sie eine Gabe des Offenbarungsgottes, der sie sonach zuerst geübt und gelehrt haben musste. Insbesondere aber die prophetische Begeisterung, die Mantik, beruhte auf seiner Offenbarung. Unter den verschiedenen Sitzen apollinischer Mantik war das Delphische Orakel das bedeutendste. Ueber einem Erdschlund, aus welchem betäubende Dünste aufstiegen, sass hier eine Priesterin, die „Pythia" dem Gotte nach genannt, und gab auf Anfragen,

Digitized by Google

die an sie gestellt wurden, ihre natürlich sehr dunklen und vieldeutigen Aussprüche; um praktisch brauchbar zu sein, mussten diese Orakel erst die Redaktion eines delphischen Priesterkollegiums passiren, deren verständige Reflexion zu dem Ansehen und segensreichen Einfluss dieser Orakel wohl mehr beigetragen hat als die Aussprüche der somnambulen Priesterin selbst. Es wurde nehmlich bei diesem Orakel (wenigstens in seiner Blüthezeit) den Fragenden nicht sowohl vorausgesagt, was geschehen werde, als vielmehr erklärt, was unter den gegebenen Umständen nach dem Willen des Gottes von den Menschen gethan werden solle. Es waren also diese Weissagungen ebenso wie die der hebräischen Seher vielmehr Enthüllungen über die Gegenwart im Lichte des göttlichen Willens und daraus gezogene Folgerungen über das, was zu thun oder zu lassen sei, vielmehr als unpraktische Enthüllungen über eine unbekannte ferne Zukunft. Eben dadurch gewann diess Orakel den tief eingreifenden Einfluss auf den Gang des griechischen Lebens. „Frei von den Interessen, welche die einzelnen Kantone bewegten und erfüllten, über den Streitenden stehend und im Ueberblick über die gesammte Lage von Hellas, waren die Priester von Delphi gewiss in der Lage, manchen zweckmässigen Rathschlag als Befehl des Gottes zu verkündigen; und wenn sie sich ernsthaft in die Anschauung der reinen, sittlichen Wesenheit ihres Gottes versenkten und aus dieser heraus die Antworten ertheilten, durften sie sich schon für die auserwählten Gefässe und berufenen Ausleger des göttlichen Willens halten, wie die, welche Aussprüche dieser Art empfiengen, dieselben als den Ausfluss höherer Weisheit verehren mochten.“ (Dunker, a. a. O. p. 542.) Das delphische Orakel war auf diese Weise der religiöse Mittelpunkt Griechenlands und beeinflusste die Lokalkulte auf's Mannigfachste; die apollinischen Sühnungsbräuche und besonders die Blutsühne giengen von Delphi aus. Aber auch das politische Leben stand lange Zeit unter dem Einfluss dieses religiösen Instituts; die delphische Priesterschaft hatte oft in inneren Fehden schiedsrichterliche Entscheidung zu geben und selbst Verfassungen standen unter ihrer Censur oder Sanktion. So wurde die lykurgische Verfassung Spartas

Digitized by Google

durch die Sanktion des delphischen Orakels autorisirt und die Athener hatten das delphische Blutrecht acceptirt. Besonders aber wurde die Anlegung und Einrichtung der vielen griechischen Kolonieen sehr häufig direkt von Delphi aus geleitet und angeordnet. Endlich fand diese religiöse Verbundenheit der Griechen durch den delphischen Kult auch einen freilich nur sehr schwachen politischen Ausdruck in dem Verband der Amphiktyonen, der Schutzmächte des delphischen Tempels und Kultus, an welchem sich mit der Zeit alle bedeutenderen griechischen Stämme betheiligten. So war der Dienst des Lichtgottes Apollo, in welchem die Reinheit und Klarheit des natürlichen Lichts zur geistigen Reinigung und dichterisch-prophetischen Offenbarung idealisirt wurde, nicht nur der reinste und innerlichste Theil der griechischen Religiosität, sondern auch das praktisch einflussreichste, ohne alle hierarchische Organisation doch politisch höchst wirksame Kultusinstitut.

In Zeus, Athene und Apollo haben wir die Hauptgestalten der griechischen Mythologie, an welchen zugleich das Verhältniss der pelasgischen Naturreligion zur spätern (epischen) Kulturreligion am deutlichsten sich nachweisen liess. Bei den übrigen Göttern können wir kürzer sein. Am nächsten scheinen dem Apollo in der alten Naturreligion Hermes und Dionysos gestanden zu sein, die aber in der spätern Ausbildung weit hinter der Höhe des Apollo zurückblieben. Hermes ist wegen der Verschiedenheit seiner Attribute ein nicht leicht zu entzifferndes Götterwesen. Wenn der Name mit dem vedischen Sarameyas, dem am Himmel wachenden Götterhund, identisch ist, so dürfte er ursprünglich ein Luft-, Wind- und Wolkengeist sein; daraus wird dann einerseits der Regengott der pelasgischen Hirten, Repräsentant der zeugenden Naturkraft, und andererseits zugleich der schnelle, geflügelte Götterbote, der den Verkehr zwischen Götter- und Menschenwelt hin und her vermittelt, Befehle vom Himmel auf die Erde bringt und die Seelen der Menschen von der Erde in die Unterwelt geleitet. Ob die Schlauheit im Handel und Wandel, die dem Hermes wesentlich zukommt und ihn zum Patron der Kaufleute und Diebe macht, aus der Diplomatengewandtheit des wegekundigen Götterboten oder aus einer Verall-

Digitized by Google

gemeinerung des Segens, der aus der Wolke fliesst, auf den Reichthum überhaupt herzuleiten sei, mag dahingestellt bleiben. — Auch Dionysos war, wie Hermes, den alten Pelasgern ein Gott der zeugenden Naturkraft, mit besonderer Beziehung auf die Früchte des Baums und der Rebe. Wenn ihn die Sage als Sohn der Semele d. h. der ehrwürdigen Erde und des Zeus, welcher dieser im Blitze naht, bezeichnet und von den Hyaden d. h. Regennymphen zu Dodona aufziehen lässt, so besagt das nichts weiter, als dass die Erde, um die Früchte des Herbstes, besonders den feurigen Wein hervorzubringen, des Wassers und Feuers vom Himmel, des Regens und der Sonnengluth bedarf. Der beste Beweis für die ursprünglich ganz agrarische Bedeutung dieses Gottes liegt in den uralten ländlichen Festen, die ihm zu Ehren im Frühjahr, wenn der junge Wein ausgegoren hatte, und im Herbst nach der Weinlese mit sehr ländlicher und höchst naiver Lustigkeit gefeiert wurden Mit diesem agrarischen Gott hat der spätere Dionysos der Mysterien wenig gemein; diess erklärt sich sehr einfach daraus, dass auf diesen jüngeren Dionysoskult in den Mysterien kleinasiatische und ägyptische Einflüsse bestimmend eingewirkt hatten, wie wir diess später näher sehen werden. — Dass auch die Geister des Wassers und des Feuers uralte Gottheiten waren, versteht sich von selbst. Poseidon, der Gott des Meeres und der Ströme und Quellen, musste den rings vom Meer umgebenen Griechen ein besonders wichtiger Gott sein; gleichwohl liess ihn sein elementarisches Wesen in der epischen Mythologie nicht zu höherem Ansehen gelangen; es ist bezeichnend, dass gegenüber von Lieblingen des Zeus und der Athene, z. B. Odysseus, auch der ärgste Grimm des Meergottes machtlos bleibt. Indess sind es zwei abgeleitete Attribute, durch welche auch im ritterlichen Heldengesang Poseidon seine Stelle behauptet: Die Analogie der schnellen Wogen mit den schnellen Rossen machte den Wogenlenker zum Rosselenker und Schutzherrn der ritterlichen Künste und Tugenden und die Analogie der im Meeresgrunde und somit vom Meeresgott gefestigten Erde mit den festgegründeten Mauern der Burgen und Städte machte ihn zum Städtegründer und Mauernbauer. — Der Feuergott hat bei den alten Griechen ohne Zweifel eine höhere Bedeutung ge-

Digitized by Google

habt, als der Hephästos des Epos. Die Beziehung des Feuers auf die menschliche Gesittung, auf das Leben der Familie, das im Herde seinen Mittelpunkt hat, auf den Götterdienst, der durchs Opferfeuer sich vollzieht — Beziehungen, welche wir beim vedischen Feuergott Agni fanden — müssen auch dem griechischen Feuergott von Anfang zugekommen sein, denn sie haben sich erhalten in der Sage von dem Titanen Prometheus Pyrphoros d. h. dem „vorsorgenden Feuerbringer", der nachweislich ursprünglich nichts anders ist als eine alte Gestalt des griechischen Feuergottes. Dass aber dieser alte Feuergott von der Sage späterhin zum gottwidrigen Titanen umgebildet wurde, hat seinen psychologischen Grund wohl darin*), dass man in der Benutzung des reinen und heiligen Feuers zu den gemeinen menschlichen Bedürfnissen und Handtierungen eine Verunreinigung und Entweihung desselben erblickte. Die Reinhaltung des Feuers war allen Ariern eine Sache religiöser Pietät, die bei den Iraniern bis zur kleinlichen Skrupulosität gieng; so konnte wohl auch den Griechen der Gott, welcher den Menschen das Feuer zu niederen Bedürfnissen gegeben, als ein Räuber und Entweiher des himmlischen Feuers erscheinen, der die Menschen auf Kosten der Götter bevorzugt habe, wofür er nun von den Himmlischen durch harte Bussen bestraft werde. Derselbe Gedanke wiederholt sich vielleicht auch in der Sage von Hephästos, den Zeus bei einem Zwist zur Strafe auf die Erde herabwirft, worauf er auf der Insel Lemnos niederfällt und daselbst seine unterirdische Schmiedewerkstätte errichtet. — Da nun also die Beziehungen des Feuergotts zu menschlicher Gesittung, Familienleben und Kultus durch die Prometheussage weggenommen waren, so blieb dem Hephästos nur noch das Feuer der Schmiedeesse und so wurde er zum Gott der künstlichen Erzarbeit; wurde ihm auch in Anerkennung der Schönheit seiner Kunstwerke die Aphrodite beigesellt, so blieb er eben doch für den aristokratischen Geschmack der Sänger und Hörer des Heldenlieds der possierliche Handwerksmann und der dienstwillige Mundschenk der übrigen Olympier.

*) S. Dunker, a. a. O. p. 47.

Digitized by Google

Die Erde ist in der pelasgischen Naturreligion nicht nur eine Gottheit neben andern wie Wasser und Feuer, sondern sie ist die weibliche Hauptgottheit, die Ehegenossin des männlichen Himmelsgottes Zeus. So wurde in Dodona Dione als Gemahlin des Zeus verehrt und als fruchtbare Mutter alles Lebens angerufen. Mit ihr ist identisch Demeter, deren Name (Δη — für Γη — μητηρ) die „Mutter Erde" bedeutet und die stets als alte pelasgische Göttin erscheint. Als die Göttin der fruchtbaren Erde hat sie den Ackerbau gelehrt und damit ist sie zugleich (weil an das sesshafte Leben des Ackerbauers alle Gesittung und Rechtsordnung sich anschliesst) die Urheberin alles geordneten Lebens, der Sitten und Gesetze geworden. Aber die Erdmutter ist auch das göttliche Urbild der irdischen Mutter, die Stifterin und Schützerin der Ehe, welche die eheliche Treue mit ihrem Segen der Fruchtbarkeit belohnt. Das Hauptfest der Demeter, die Thesmophorieen, ausschliesslich von Frauen gefeiert, galt beidem zugleich, dem Segen des Ackers und der Ehe. Die Mutter Erde lässt aber nicht nur aus ihrem Schoosse Leben hervorgehen, sie nimmt auch das Lebendige wieder in ihren Schooss zurück; daher sind die Erdgöttinnen aller Naturreligionen nicht bloss Göttinnen der Geburt, sondern auch des Todes und diese Beziehung zur Unterwelt bildet denn auch im Demeterkult eine wesentliche Seite. Die semitische Aschera-Astarte und die germanische Freya verbinden beide Seiten, Geburt und Tod, unmittelbar in ihrem eigenen Wesen; im griechischen Mythus ist es die Erdgöttin nicht selbst, wohl aber ihre Tochter Kore (das Mädchen), welche mit der Unterwelt in Berührung tritt; bekannt ist die schöne Sage, wie Kore von der Wiese hinweg, wo sie mit den Gespielinnen scherzt, vom Beherrscher der Unterwelt, Pluton, geraubt und in sein Todtenreich entführt wird, wie dann ihre Mutter klagend und suchend umherirrt, wie sie zuletzt mit Pluto sich dahin verständigt, dass ihr Kind die eine Hälfte des Jahres bei ihm in der Unterwelt, die andere bei ihr im himmlischen Lichte weilen sollte. Klar ist der ursprüngliche Sinn dieses Naturmythus: das blühende Mädchen, die Tochter der Erde, ist das grünende und blühende Gewächs der sommerlichen Erde; von der Wiese weg wird sie in die Unterwelt entführt — das Er-

Digitized by Google

sterben der Vegetation im Herbst; aber nach festem unverbrüchlichem zwischen Ober- und Unterwelt geschlossenem Vertrag darf sie jedes andere Halbjahr wieder an's Licht zurückkehren — das im Herbst Erstorbene blüht mit jedem Frühjahr wieder neu auf. In den eleusinischen Festen wurde diess Verschwinden und Wiederkommen, das Suchen und Umherirren und Klagen der Demeter nach ihrem verlorenen Kind und die Freude des Wiederfindens durch ganz ähnliche Bräuche gefeiert, wie in den syrischen Kulten der Schmerz der Cybele um Attys, der Aphrodite (Baaltis) um Adonis, in Aegypten das Suchen der Isis nach Osiris gefeiert wurde. Mit der ägyptischen Sage hat die griechische auch noch das gemein, dass das alljährliche Wiederaufleben der Natur als Sinnbild und Unterpfand des Fortlebens der abgeschiedenen Menschenseelen, der Unsterblichkeit im höhern Sinn (nicht bloss als Schattenexistenz, sondern mit sittlicher Erfüllung) betrachtet wurde; es war diess der Gegenstand der eleusinischen Mysterien, welche sich an die agrarischen Feste der Erdmutter direkt anschlossen; möglich allerdings, dass dabei ägyptische Einflüsse hereinspielen*). — Dass nicht die Demeter, diese reine, würdige und an tiefen Beziehungen zum sittlichen Leben so reiche Göttin, die oberste Göttin des griechischen Himmels wurde, sondern die Hera, die an sittlichem Gehalt tief unter ihr steht, kann auffallen. Indess ist Hera (der Name bedeutet wahrscheinlich: Herrin, Frau) ohne Zweifel ursprünglich nur ein anderer Name gewesen für Dione oder Demeter und bezeichnete also auch eigentlich die Erdgöttin; nur dann hat ihr eheliches Verhältniss zum Himmelsgott Zeus, welches in der Herasage den Mittelpunkt bildet, eine einleuchtende Grundlage in der Naturanschauung, was für die Urmythen durchaus zu fordern ist; wogegen, wenn Hera ursprünglich Göttin der atmosphärischen Luft gewesen wäre (wie das die allgemeine Meinung ist), eine geschlechtliche Beziehung zwischen ihr und Zeus — zwischen Atmosphäre und Aether oder Himmel — in der That sehr wunderlich und einer einfachen Naturanschauung gar nicht naheliegend wäre. War also Hera ursprünglich Erdgöttin, so schliesst das doch keineswegs aus, dass sie nicht auch schon ursprünglich ihrem

*) Näheres darüber s. unten.

Digitized by Google

Gemahl zur Seite im Himmel thronend gedacht werden konnte; ja sie theilte sich gewissermassen mit ihrem Gemahl in das Regiment des Himmels, indem ihr ebenso der nächtliche Himmel mit seinem Sternenheer*) zukam, wie jenem der lichte Taghimmel. Diese Kombination der Erdgöttin mit dem nächtlichen Himmel begegnet uns auch sonst; die weiblichen Gottheiten der semitischen und ägyptischen Kulte, die doch ganz gewiss Göttinnen der gebärenden Kraft der Erde sind, gelten doch zugleich auch als Mondgöttinnen, haben also ebenso das Regiment des nächtlichen Himmels, wie das männliche Prinzip als Sonnengott den Taghimmel beherrscht; und in der deutschen Religion ist Freya, die Erd- und Unterweltsgöttin, zugleich die Wirthin beim Asengastmahl, also Hausfrau des Himmels. Wir können bei dieser Gelegenheit auch bemerken, dass Pluton, der Gott der Unterwelt, ursprünglich mit Zeus, dem Himmelsgott, durchaus identisch war, wie er denn auch Zeus Aidonios (d. h. der unsichtbare Zeus) heisst; so waren ja auch Wodan und Thor, die Himmelsgötter, zugleich Götter der Gefallenen und sonst Gestorbenen, also Unterweltsgötter; so waren die Sonnengötter Balder in der deutschen, Osiris in der ägyptischen, Mithra in der iranischen Mythologie zugleich Beherrscher und Richter der Unterwelt. Der einfachen Anschauung der Urmythologie lagen solche feinere Distinktionen überhaupt ferne und das Reich ihrer Götter erstreckte sich auf alles Sichtbare und Unsichtbare, Ober- und Unterirdische unterschiedslos. Allein sobald diese Naturgottheiten durch den epischen Anthropomorphismus bestimmtere individuelle Umrisse bekamen, so musste auch jene Unterscheidung eintreten; man konnte sich jetzt die Götter, die auf der lichten Höhe des Olymp zusammenwohnten, nicht mehr zugleich als Gottheiten der Erde und Unterwelt denken; so wurde der oberirdische von dem unterirdischen Zeus unterschieden und beide nun als Brüder gedacht; und ebenso wurde nun auch die Himmelsgöttin von der Erdgöttin getrennt und für erstere der Name „Herrin“ ausschliesslich genommen, wogegen letztere natürlich ihren Namen „Erdmutter“ beibehielt. Dadurch war aber der erstern der natürliche Boden entzogen und sie war ihres Inhalts

*) Darauf deutet ihr heiliges Thier, der Pfau.

Digitized by Google

entleert, denn auch die einzige höhere Bedeutung, die Würde der Ehegöttin, musste sie ja mit Demeter theilen. Um so mehr eignete sich dafür die Hera als Objekt der leichtfertigen Witzeleien der Epiker, welche — im schroffsten Gegensatz zu der tiefsittlichen Auffassung der Ehe im volksthümlichen Demeterkult — die Ehe der höchsten Majestäten des Himmels nach den frivolen Anschauungen der aristokratischen Kreise auszumalen und dadurch zum Muster einer Ehe, wie sie nicht sein soll, zu gestalten sich nicht scheuten. — Nur erwähnt seien Artemis, die Schwester des Lichtgottes Apollo und jungfräuliche Göttin des kalten Mondlichts; Hestia, die Feuer- und Herdgöttin, in welcher die höheren sittlichen Beziehungen zum Familien- und Staatsleben und zum Kultus, die dem Feuergott Hephästos abhanden kamen, sich erhalten haben; und schliesslich Aphrodite, deren Beinamen schon („Göttin von Kythera, von Kypros oder Paphos") ihre Abstammung und Einwanderung aus dem Orient verrathen. Wie aber dort die weibliche Gottheit nach zwei verschiedenen Seiten verehrt wurde: als Astarte oder strenge jungfräuliche Kriegs- und Todesgöttin und als Aschera oder Liebes- und Geburtsgöttin, so überkamen auch die Griechen von den Orientalen eine doppelte Aphrodite: die kriegerische Göttin der Höhen, die bewaffnet, wie Astarte, dargestellt, auf Höhen verehrt und durch keusche Priesterinnen bedient wurde und aus welcher die Griechen eine himmlische Aphrodite machten (A. Urania); die andere, die Liebesgöttin, hiessen sie „die allem Volk gemeine" (A. Pandemos). Nach beiden Seiten hin lässt sich eine gewisse Idealisirung der wüsten asiatischen Göttin nicht leugnen; die Astarte insbesondere, welcher die Asiaten durch grausame Menschenopfer und Verstümmelungen dienten, wurde hier zur würdigen Göttin reiner Liebe und ehelicher Treue, in welcher Eigenschaft sie in Athen neben der Demeter Thesmophoros und in Sparta neben der Hera verehrt wurde; ja die ihr eigene Beziehung zum nächtlichen Himmel veranlasste Philosophen und Dichter, die Aphrodite Urania zu einem Himmel und Erde gestaltenden und zusammenhaltenden kosmogonischen Prinzip zu erheben. Von der Liebesgöttin Aschera aber wurde wenigstens die grobsinnliche Seite des Zeugens und

Digitized by Google

Gebärens entfernt und nur der Liebreiz der Schönheit, überhaupt die geistigere Seite der Geschlechtsliebe, die Liebe als seelische Leidenschaft, der süssen Tochter des Zeus nachgerühmt. Freilich wurde auch ihr, wie ihrem asiatischen Vorbild, durch Prostitution ihrer Priesterinnen gedient; berüchtigt waren namentlich die Hierodulen, d. h. Aphroditepriesterinnen von Korinth, das Gegenstück zu den Amazonen Attikas und Thebens*), d. h. zu den keuschen Dienerinnen der kriegerischen Aphrodite (Astarte). Je mehr dann in Griechenland mit der Zeit Sitteneinfalt und Reinheit schwand und das Hetärenwesen zum guten Ton der gebildeten Gesellschaft gehörte, desto mehr wurde auch die Aphrodite zum Urbild der Hetären und sank zuletzt geradezu zur A. Porne (Hure) herab. Noch sei bemerkt, dass das bekannte Liebesabenteuer der Aphrodite mit Ares aus einer Vermischung der kriegerischen (Ἄρεια) mit der liebenden Aphrodite entstanden zu sein scheint, somit auf griechischem Boden eine Nachbildung desselben Gedankens sein dürfte, den die kombinirte Aschera-Astarte z. B. der Tyrer darstellt. Diess ist um so wahrscheinlicher, als auch Ares orientalischen Ursprungs und Charakters ist und eine Nachbildung des Moloch-Melkarth zu sein scheint.

Durch das Zusammenwirken des Epos, der volksthümlichen Lokalsagen und der Einflüsse fremder Kulte war mit der Zeit die Zahl der griechischen Götter und Geister immer mehr angewachsen. Als nun im 7. Jahrhundert die Landschaften und Städte der Hellenen in lebhafteren Verkehr mit einander getreten waren und als in Delphi ein Mittelpunkt des religiösen Lebens der Griechen gegeben war, machte sich das Bedürfniss einer Zusammenfassung, Ordnung und Systematisirung der Ueberfülle von Göttern geltend. Diesem Zwecke diente die Theogonie des böotischen Dichters Hesiod, ca. 630 a. C. Schon das homerische Epos hatte einen Anfang

*) Dass an diesen Orten wirklich einst Amazonen d. h. phönizische Niederlassungen und Kulte gewesen waren, unterliegt keinem Zweifel; verdrängt wurden dieselben namentlich aus Attika (in Theben hielten sie sich länger) durch das Erstarken des attischen Gemeinwesens und Königthums, welches die attische Sage in der Person und den Thaten des Theseus aufbewahrt hat.

Digitized by Google

mit der Systematisirung der Götterwelt gemacht; es hatte die bösen Geister der Dunkelheit, welche nach der gemeinschaftlich arischen Anschauung die steten Feinde der lichten Götter bilden, den herrschenden Göttern des Kultus als ihre überwundenen Vorgänger und Väter vorangestellt und hatte auch diese Väter selbst wieder von Himmel und Erde, den Urwesen der Welt, und diese zuletzt vom Okeanos oder dem Wasser, als oberstem Prinzip, abstammen lassen. Noch gründlicher will die Theogonie zu Werke gehen, entfernt sich aber dadurch nur noch weiter von den einfachen und sinnigen Anschauungen der Urmythen in's Gesuchte und Abenteuerlich-Phantastische. Der Ursprung der Dinge ist nach der Theogonie der Abgrund der Finsterniss oder das Chaos*); aus ihm entstand zuerst der Tartaros (die finstere Tiefe) und die Erde über ihm; die breitbrustige Erde (Gäa) gebiert dann aus eigener Kraft den ehernen Himmel (Uranos), die Gebirge und das Meer. So ist das erste Götterpaar: Uranos und Gäa vorhanden, das nunmehr, obwohl eigentlich als Sohn und Mutter sich verhaltend, gleichwohl von der Macht des Eros getrieben alle weiteren Wesen aus sich durch Zeugung hervorgehen lässt. Ihre Kinder sind zunächst 6 Titanenpaare, deren ältestes Okeanos und Tethys, dann 2 Paare Lichtgeister (deren Einmischung unter die Titanen d. h. Götterfeinde eine ganz willkührliche Sinnlosigkeit ist), zuletzt Kronos und Rheia, die unmittelbaren Eltern der olympischen Götterwelt. Darauf gebiert Gäa noch verschiedene riesenhafte Ungeheuer, sodass sie selber zuletzt über ihre wüsten Ausgeburten und über die übermächtige Zeugungskraft des Uranos erschrickt und ihren jüngsten Sohn Kronos veranlasst, seinen Vater zu entmannen; aus seinem in's Meer geworfenen Zeugungsgliede entsteht die schaumgeborne Liebesgöttin Aphrodite, unter deren Fusstritt sofort die Kräuter der Erde sprossen. Kronos aber verschlingt seine eigenen Kinder bis auf den Jüngsten, den Zeus, welchen seine Mutter Rheia dadurch rettet, dass sie dem Kronos einen mit Windeln umwickelten Stein statt des Knäbleins zu verschlingen gibt, das Kind aber auf Kreta in einer Höhle auf-

*) Das Wort hat seiner Etymologie nach (χαινειν = gähnen) ursprünglich einen andern Sinn gehabt als den uns geläufigen.

Digitized by Google

ziehen lässt. Der erwachsene Zeus zwingt seinen Vater, die verschlungenen Kinder wieder von sich zu geben und beschliesst dann mit seinen wiedergeborenen Brüdern, ihrem Vater Kronos und dessen Brüdern, den übrigen Titanen, die Herrschaft zu entreissen. Zehn Jahre dauert dieser Kampf der jüngeren Götter wider ihre Vorgänger im Weltregiment, die Titanen, welche zuletzt mit Hülfe der blitzeschmetternden Kyklopen (gleichfalls wie die Titanen elementarische Geburten der Gäa) überwunden und in den Tartaros verstossen werden; nur das älteste Titanenpaar, Okeanos und Tethys, ist von diesem Sturze ausgenommen, da es für die Welt auch unter dem neuen Regimente der Kroniden nicht zu entbehren ist. Nach dem Siege über die Titanen wählen die Kroniden den Zeus zu ihrem Herrscher und dieser theilt seinen Brüdern ihre Aemter zu; sich behält er den Himmel und die Luft vor, dem Poseidon gibt er das Wasser des Meers und der Flüsse und dem Hades die Erde und die Unterwelt. Die Theogonie zählt dann auch noch die Kinder auf, die Zeus mit verschiedenen göttlichen und menschlichen Weibern erzeugt; und, nicht genug mit all' diesen Göttergenealogieen, personificirt und genealogisirt sie auch noch alle möglichen Begriffe von Zuständen, Leidenschaften u. dgl., z. B.: Nacht, Tod, Schlaf, Traum, Schmerz, Klage, Vergeltung, Alter, Täuschung, Hader, Leiden, Hunger, Schlacht, Mord, Ungesetzlichkeit, Verblendung. — Man sieht, ungeheuerliche Phantastereien wechseln hier ab mit reflexionsmässigen Abstraktionen; beides aber ist gleichweit entfernt von der einfachen Religiosität und sinnigen Poesie der ursprünglichen Mythen.

Tiefe Gedanken in dieser Theogonie zu suchen, wäre gewiss verschwendete Mühe; was wir darin allein finden, ist einmal die crassa Minerva des böotischen Dichtergenies und dann mannigfaltige Einflüsse orientalischer Vorstellungen, die sich auch nirgends leichter erklären als eben in Böotien, dem Hauptort der phönizischen Niederlassungen (man denke an die Kadmossage Thebens). Ganz ungriechisch und nur orientalisch sind die Vorstellungen von der übermächtigen Zeugungskraft des Himmels und den wüsten Geburten der Erde (man halte dagegen die würdige Gestalt der ächtgriechischen

Digitized by Google

Erdmutter Demeter!), dann die Entmannung des Uranos und die hässliche Entstehung der Aphrodite, welche mit der lieblichen Tochter des Zeus und der Dione (das ist Aphrodite bei Homer) nichts gemein hat, um so mehr dagegen mit dem Fischweib der semitischen Geburtsgöttin Mylitta, Aschera, Derketo. Orientalisch ist ferner der seine eigene Kinder verschlingende Kronos, das Abbild des durch Kinderopfer verehrten Moloch*). Das Aufwachsen des Zeus in Kreta, wozu noch die andere Sage vom Tod und Grab des Zeus ebendaselbst hinzuzunehmen ist, versetzt uns direkt in die Anschauungen des phönizischen Sonnenkults auf Kreta, wo alljährlich Geburt und Tod des Sonnengotts durch Feste mit Waffentänzen (daher die Kureten als Pfleger des Zeuskindes) gefeiert wurde. So ist im Wesentlichen Alles, was die Theogonie Eigenthümliches gibt, ungriechische Zuthat aus orientalischen Quellen. Dagegen ist der Kampf des Zeus und seiner Brüder wider Kronos und dessen Brüder, die Titanen, von der Theogonie zwar weiter ausgesponnen, der Hauptsache nach aber schon vorgefunden und viel älteren Ursprungs, sodass wir hierin ein ächtgriechisches Mythologumenon sehen müssen. Und mit Recht hat man gerade hierin von jeher eine bezeichnende Eigenthümlichkeit der griechischen Religion gefunden. Hegel sagt darüber: „In diesem Götterkrieg ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt; das, dass sie als das geistige Prinzip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewusstsein der Griechen von ihnen. Die natürlichen Götter werden unterjocht, vom Throne gestossen; über die Naturreligion siegt das geistige Prinzip, und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Bewusstseins ver-

*) Diess ist gewiss der einfache Ursprung und Sinn des seine Kinder verschlingenden Kronos, auf dessen Ausdeutung Philosophen und Mythologen viele Mühe verwendet haben (man vergl. z. B. Hegel, Religionsphil II, p. 102. oder Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen, p. 27 f). – Wie tief sich die Erinnerung an die Kinderopfer im phönizischen Kult den Griechen eingeprägt hatte, zeigt auch die Sage von Theseus und dem Minotauros, welch' letztrer eben nichts anders ist als das eherne Stierbild des Moloch.

Digitized by Google

wiesen; aber sie haben auch ihre Rechte behalten; sie sind als Naturmächte zugleich als dem Geistigen unterworfen gesetzt, sodass sie am Geistigen oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch diess natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen. Die neuen Götter vereinigen in sich das Natürliche und Geistige; dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist" *). An dieser Auffassung ist nur das Eine unrichtig, dass Hegel in den besiegten Göttern die alten Naturgottheiten, also die pelasgischen Götter selbst findet; es ist vielmehr durch die neure mythologische Forschung unzweifelhaft geworden, dass die olympischen Götter (Zeus u. s. w.) nicht nur die ältesten, sondern die einzigen Kultusgötter des griechischen Volks von Anfang an gewesen sind, und hingegen die Gottheiten, welche die Theogonie voranstellt und durch Zeus besiegt werden lässt, gar nie im Volksglauben existirt haben. Die Gegner, welche von den Kroniden besiegt werden, sind also eigentlich nicht Gottheiten, sondern es sind Titanen d. h. jene finstern Mächte, Nacht- und Todesgeister, welche wir in allen arischen Religionen als die stehenden Götterfeinde vorfinden; jene Personifikationen der finstern, unheimlichen und verderblichen Seite des Naturlebens, welche uns in den von Thor bekämpften Riesen der Deutschen, in den iranischen Daewas und in den indischen Genossen Vritras begegnen. Während nun aber in der arischen Naturreligion dieser Kampf der Götter wider ihre Feinde fortdauert und stets sich wiederholt, ja nach der germanischen Religion seine Endkatastrophe erst noch bevorsteht, so sieht die griechische Religion diesen Götterkrieg als eine vollendete Thatsache der Vergangenheit an: Die feindlichen Mächte der Natur sind und bleiben aus der geordneten Welt des Zeus hinausgestossen und können ihr hinfort nichts mehr anhaben; die Götter sind fortan im ungestörten Besitz und in der vollen Herrschaft über das Natur-Leben und können daher ihre Sorge ganz dem geschichtlichen Leben der Menschen-

*) Religionsphil. II, p. 102 ff.

Digitized by Google

kinder zuwenden. Und hierin liegt allerdings, wie diess Hegel ganz richtig gesehen hat, der entscheidende Schritt über die Naturreligion hinaus; jener definitive Sieg der olympischen Götter über ihre elementarischen Feinde ist der Sieg der Kulturreligion über die Naturreligion, einer überwiegend geistigen und ethischen über eine überwiegend natürliche und sinnliche Anschauung von den Göttern. Es war in Folge der dorischen Wanderungen und der damit zusammenhängenden Gründungen von griechischen Kolonieen auf den Inseln und an den Küsten des mittelländischen Meers, dass die Griechen über das ackerbauende Leben der pelasgischen Zeit zu höheren Kulturstufen sich erhoben, dass insbesondere aus der bäuerlichen Bevölkerung sich einzelne kriegerische Adelsgeschlechter hervorthaten, deren Häuser die Mittelpunkte aller höheren Gesittung und alles feineren Lebensgenusses wurden. In den Ritterhallen dieser Adeligen wollte man bei den Festgelagen natürlich vor allem Andern das Ideal des Heldenlebens in Liedern und erzählenden Gesängen preisen hören. Neben dem Heroengesang hatten aber die alten Götteranrufungen keinen Raum mehr; da man selbst nicht mehr, wie die bäuerlichen Pelasger, im Naturleben aufgieng, so konnte man sich nicht mehr intressiren für Götter, deren Wesen und Walten sich nur auf Naturvorgänge, auf himmlische d. h. atmosphärische Erscheinungen und auf irdisches Wachsthum bezog. Wollte man also das fromme Lied der Opferfeste nicht ganz durch das Heldenlied der Rittergelage verdrängen oder die Götter der Alten tief unter die Helden der neueren Zeit herabsinken sehen, so blieb nichts übrig, als dass man auch die alten Götter nach den Idealen der Helden umbildete, dass man ihre elementarische Natur zurücktreten liess und sie, soviel als nur immer möglich war, menschenähnlich gestaltete, dass man ihr Walten in der Natur, das früher als identisch mit dem Element selbst angeschaut wurde, jetzt als freies Beherrschen der Naturkräfte als der gehorsamen Werkzeuge ansah, ebendamit aber den Kampf wider die feindlichen Naturkäfte der dem Naturgott wesentlich zukam, als etwas längst Abgethanes in eine vergangene Geschichte verwandelte. Ein Bruch mit der Natur, eine Entzweiung des religiösen Bewusstseins der Pelasger, die erst durch

Digitized by Google

Homer ihre höhere Versöhnung gefunden hätte*), fand bei diesem ganzen Wandelungsprozess inallweg nirgends statt, sondern es war eine ganz einfache und stetige Idealisirung oder Potenzirung des Natürlichen in's Geistige, welches letztre aber eben darum, weil es den Bruch mit der Natur nicht voraussetzte, weil es nicht durch dieses Negative hindurchgegangen, sondern ganz unmittelbar und nur durch positive Steigerung aus dem Natürlichen hervorgegangen war, das Natürliche noch als eine Bestimmtheit an und in sich trug. Diese von Hegel ganz richtig bemerkte (nur zu wenig für die Gesammtschätzung der griechischen Religion berücksichtigte) natürliche Bestimmtheit der griechischen Götter hätte man nie bezweifeln sollen; tritt sie ja doch in mehr als einer Beziehung zu deutlich an den Tag! Naturwesen endlicher Art sind diese Götter; schon weil sie sich gegenseitig beschränken; und zwar tritt diese individuelle Schranke bei den entschiedener anthropomorphischen Göttern der epischen Mythologie auch viel entschiedener hervor als vorher, wo weder die Zahl so gross, noch die Unterscheidung der Einzelnen so bestimmt fixirt gewesen war. Doch nicht nur bestimmter gegen einander abgegrenzt sind diese jetzigen Götter, sondern sehr häufig im feindlichen Widerspruch mit einander; es ist oft fast, als ob der Kampf, der in der Naturreligion zwischen den Göttern und den feindlichen Naturmächten spielte, nur dazu in der griechischen Religion abgethan wäre, um in das eigene Lager der Götter übertragen zu werden. Freilich war diess kaum zu umgehen; wenn die Götter in die Kämpfe der menschlichen Helden hereingezogen wurden, so mussten sie doch für und wider die feindlichen Völker und Helden Partei nehmen, also selbst sich unter einander befehden. Diese Parteinahme musste dann aber auch motivirt sein, also musste man den Göttern nicht nur ebenso menschliche, sondern zum guten Theil noch niedrigere, weil willkührlichere Motive beilegen als den menschlichen Helden; und so sehen wir in diesen Göttern des Epos nicht nur die Urbilder der menschlichen Tugend, sondern

*) So meint z. B. Noack in der Schrift: Mythologie und Offenbarung; wozu man vergl. den Aufsatz über Hegel's Auffassung der griech. Religion in Zeller's theol. Jahrb. 1845, p. 430.

Digitized by Google

auch und nicht seltener die Urbilder menschlicher Leidenschaften und Laster. Die Natürlichkeit der Götter, die in der Naturreligion noch ethisch indifferent, daher unschuldig und harmlos war, wird bei den ethischen Göttergestalten zu einer dem Begriff des Göttlichen widersprechenden Karikatur und die spätern griechischen Dichter und Philosophen, welche in den homerischen Göttergeschichtchen eine leichtfertige Impietät sahen, haben gewiss mehr Recht, als die ästhetischen Beurtheiler und blinden Bewunderer aus der Neuzeit. Wohl mag man zur Entschuldigung sagen, dass die dramatische Lebendigkeit der epischen Mythologie ohne solche Menschlichkeiten nicht möglich gewesen wäre; nur muss man auch unbefangen genug sein, um anzuerkennen, dass die ästhetischen Vorzüge erkauft waren mit bedenklichen Nachtheilen für die Reinheit und den Ernst der volksthümlichen Götterverehrung bei den Griechen. Dass ein wohlthätiges Gegengewicht gegen diese Verunreinigung des religiösen Glaubens von einzelnen höheren Geistern ausgieng, werden wir bald sehen; aber diess kann das allgemeine Urtheil über die epische Volksreligion nicht ändern.

Die Natürlichkeit und Endlichkeit zeigt sich indess nicht nur in der individuellen Beschränktheit und menschlichen Schwachheit der einzelnen Götter, sondern hängt auch der gesammten olympischen Götterwelt an; wie ja überhaupt Endlichkeiten sich nie zu einem Unendlichen ergänzen können, so kommt auch der als Ganzes genommenen griechischen Götterwelt die wahre Unendlichkeit, die zum Begriff Gottes gehört, noch nicht zu, sie hat vielmehr auch als Ganzes noch ihre Schranke ausser sich. Schon zeitlich betrachtet, denn sie ist ja erst entstanden und hat ihre Herrschaft erst durch den Kampf wider die ihr im Weltregiment vorangehenden Titanen erringen können; was aber zeitlich geworden ist, das ruht nicht in sich selbst, hat sein Sein und Können nicht von sich selbst, hat also eine höhere Macht als wahrhaft Absolutes noch über sich. So auch die griechischen Götter: wie sie hervorgegangen sind aus den finstern Mächten, so haben sie die finstere Macht noch über sich — das Schicksal. Dieses ist bei Homer den Göttern durchaus übergeordnet; es fällt nur dann mit dem Götterwillen zusammen, wenn diese

Digitized by Google

sich ihm freiwillig unterordnen und seine Vollstrecker machen; aber deutlich erscheinen sie dann als Vollstrecker nicht ihres eigenen, sondern eines höheren, ihnen fremden Willens, den sie sogar theilweise durch äusserliche Mittel, wie durch ein Looszeichen, erkunden müssen (z. B. wenn Zeus vor Hektors Tod die Schicksalswaage zu Hülfe zieht und von deren Ausfall sein Verhalten abhängig macht). Besonders deutlich aber erscheint das Schicksal als vom Götterwillen unterschieden und demselben übergeordnet da, wo die Götter das Gegentheil von dem durch's Schicksal Verhängten wünschen und anstreben, aber machtlos vor der höheren Gewalt weichen müssen. So sind geradezu die Hauptwendepunkte der epischen Handlung, wie der Tod des Patroklos, des Hektor und des Achilleus nicht nur dem Götterwillen ganz entnommen und vom Schicksal verhängt, sondern geradezu dem Wunsche der höchsten Götter entgegengesetzt; Athene selbst gesteht es einmal, dass die Götter auch ihre liebsten Lieblinge nicht vor dem Tode zu retten vermögen, wenn derselbe einmal von der *Μοιρα* verhängt sei; und der oberste Gott, Zeus, bricht beim Tode seines Sohnes Sarpedon in die machtlose Klage aus: „Weh mir! weh! nun gebeut das Geschick, dass der Menschen Theuerster mir, Sarpedon, von des Menotios Sohn Patroklos gefällt wird!" — Die Frage nach Ursprung und Bedeutung dieses Schicksalsglaubens ist verschieden beantwortet worden. Nägelsbach*) will ihn ableiten aus dem dem Menschengeiste unabweislichen Verlangen, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliessenden Einheit zu geben; die hieraus folgende Ueberordnung der *Μοιρα* über die Götterwelt soll daher als weiterer Versuch angesehen werden, das Bedürfniss des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. Nur freilich habe dieser Versuch desswegen nicht gelingen können, weil man dieser absoluten Einheit die selbstbewusste Persönlichkeit, die schon für die Einzelgötter vorweggenommen war, nicht beilegen konnte; daher habe man stets geschwankt zwischen dem zwar Absoluten aber Todten (Schicksal) und dem zwar Lebendigen aber

*) „Homerische Theologie" (2. Aufl.) p. 143 ff.

Digitized by Google

Beschränkten (Götterwille). Allein wäre wirklich das Schicksal das Höhere, Göttlichere gegenüber den Göttern und der Schicksalsglaube ein Fortschritt über den Polytheismus hinaus in der Annäherung zum Monotheismus, so wäre, abgesehen von allem Andern, schon die eine Thatsache unerklärlich, dass der Schicksalsglaube gerade bei den niedersten Religionsformen am schroffsten auftritt (man denke an Fetischismus) und bei höherer Entwickelung der Religion sich mehr und mehr mildert; wäre Nägelsbach's Ansicht die richtige, so müsste der Schicksalsglaube um so mehr vorangetreten sein, je mehr sich das Gottesbewusstsein dem Monotheismus annäherte; hievon ist aber das gerade Gegentheil der Fall: je reiner, monotheistischer die Gottesidee bei Dichtern und Philosophen mit der Zeit wurde, desto mehr absorbirte sie die Idee des Schicksals; nicht aus dem unpersönlichen Schicksal, sondern aus dem persönlichen Zeus, dessen Suprematie die übrigen Götter untergeordnet wurden, bildete sich der Monotheismus griechischer Weiser. Jedenfalls also ist das Schicksal nicht zunächst ein fortschrittliches Element, sondern vielmehr ein unüberwundener Rest der Naturreligion, welcher dem griechischen Polytheismus eben desswegen anhaften blieb, weil derselbe nicht aus einem Bruch mit der Natur, sondern durch Potenzirung des Natürlichen sich gebildet hatte; es ist die mit blinder Nothwendigkeit herrschende Naturmacht, von welcher der Mensch sich ebenso unfrei abhängig fühlt, als er den beschränkten Göttern gegenüber überfrei d. h. in einer die fromme Abhängigkeit bei Seite setzenden Weise frei ist. Diese Abhängigkeit vom Schicksal bildet aber keineswegs etwa die richtige Ergänzung jener falschen Freiheit, sondern sie ist mindestens ebenso falsch und unfromm nach der entgegengesetzten Seite hin; man kann also nicht in ihr selbst schon den positiven Anfang des Besseren sehen, sondern nur das ist zuzugeben, dass sie durch ihre Gegensätzlichkeit gegen den Götterglauben einen Stachel und Sporn bildete, der über den Standpunkt dieser Religion hinaustrieb, dass sie insofern als negatives Moment des Fortschritts diente. Mit dieser Auffassung des Schicksals stimmt im Wesentlichen auch Hegel überein, wenn er*) das Schicksal bezeichnet als „die gestalt-

*) Religionsphil. II, p. 109—112. In der Aesthetik, p. 100 ff., wird das

Digitized by Google

lose Nothwendigkeit", welche „leer und ohne Inhalt alle Gemeinschaft und Gestaltung verschmäht und furchtbar über Allem thront als blinde unverstandene begrifflose Macht; begrifflos ist sie, weil nur das Konkrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstrakt ist und sich noch nicht zum Zweckbegriff, zu bestimmten Bestimmungen entwickelt hat." Er führt dann aus, wie sie in ihrer Beziehung auf die Welt nur darin sich bethätigt, dass sie die Gleichheit überhaupt, ohne alle weitre Bestimmung und Grund, herstellt und alles über das gleiche Mass der allgemeinen Endlichkeit hinausstrebende herabdrückt — als Nemesis; die Stellung des Menschen zu dieser blinden Macht präge sich aus im Bewusstsein vollkommener Macht- und Widerstandslosigkeit, welche zwar jene an den Alten bewunderte klassische Ruhe hervorbringe, aber nicht den der höheren Religion eigenen Trost gewähre, dass der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde. Diess ist genau dasselbe, was wir meinen, wenn wir sagen, der Schicksalsglaube involvire eine unfreie und damit unfromme Abhängigkeit, bei welcher der Mensch sich selbst als dieses bestimmte endliche Wesen mit seinem absoluten Endzweck durch das Unendliche nicht bejaht, sondern verneint, nicht in einen schützenden Allmachtswillen aufgenommen, sondern von einer blinden Allmacht zermalmt fühlt.

Wenn bei Homer das Schicksal keine sehr bedeutende Rolle spielt, so erklärt sich das einmal aus dem dichterischen Interesse des Epos, welchem der lebendige, nach einzelnen bestimmten Triebfedern handelnde Wille der Götter ein weit poetischeres Motiv abgab als die dunkle und grundlose Macht des unpersönlichen Schicksals*); es kommt aber doch wohl auch der weitre Umstand noch hinzu, dass in den heroischen Jahrhunderten, in welchen das Epos entstand, das im Schicksalsglauben repräsentirte Abhängigkeitsgefühl ziemlich stark zurückgetreten war hinter dem gesteigerten Freiheitsgefühl heroischer Kraft. Weiss ja doch der Dichter sogar Fälle zu

Schicksal zusammen mit dem Anthropomorphismus der Götter als Moment der Auflösung der griechischen Götterwelt hingestellt, was mit der eben gegebenen Auffassung genau übereinstimmt.

*) S. Nägelsbach, a. a. O. p. 145.

Digitized by Google

erzählen, wo durch ausserordentliche Kraftanstrengung seiner Helden das eiserne Schicksal selbst bezwungen wurde*) und also menschlicher Freiheit gelang, was für die Götter unmöglich war! Deutlicher könnte kaum das titanenhafte, den Göttern selbst sich überlegen fühlende Selbstbewusstsein des Heroenzeitalters gezeichnet sein! Und nicht zu kurz dürfen wir uns dieses Zeitalter des ungebändigten, trotzigen Jugendmuthes der Griechen denken; es war die Zeit, wo die Kolonieen rastlos sich ausbreiteten und den fremden Einwohnern der Küsten Schritt für Schritt Boden abgewannen; wo in den Städten der regsame Fleiss in Handel und Gewerbthätigkeit den Wohlstand und Lebensgenuss der Bürger steigerte, wo aber auch da und dort eines der stolzen Adelsgeschlechter die Zügel der Herrschaft an sich riss und die durch freche Gewalt gelungene Tyrannis gewaltthätig zu behaupten suchte. Hören wir den ehrlichen und biedern Hesiod über die Verderbniss seiner Zeit (7. Jahrh.) klagen:

Wär' ich doch selber nicht in des fünften Geschlechtes Gemeinschaft,
Sondern wo nicht gestorben zuvor, doch später geboren!
Denn diess Menschengeschlecht ist ein eisernes. Weder bei Tage
Werden sie ruhn von Beschwerd' und Bekümmerniss, weder bei Nacht je;
Gänzlich verderbt, es verleihn stets nagende Sorgen die Götter.
Nicht ist hold dem Vater der Sohn, noch dem Sohne der Vater,
Nicht dem bewirthenden Freunde der Gast, noch Genoss dem Genossen;
Nicht dem Bruder einmal wird herzliche Liebe wie vormals.
Bald versagen sie selbst grauhaarigen Eltern die Ehrfurcht,
Ja misshandeln auch sie, mit Schmach und Beleidigung redend,
Grausame, Göttergerichts Unkundige! Nimmer verleihn wohl
Solche den Dank für die Pflege den abgelebeten Eltern.
Faustrecht gilt, rings strebt man des Andern Stadt zu verwüsten,
Nicht, wer die Wahrheit schwört, wird begünstigtet, noch wer gerecht ist,
Oder wer gut; vielmehr den Uebelthäter, den schnöden
Frevler ehren sie hoch. Nicht Recht noch Mässigung trägt man
Noch in der Hand; es verletzt der Böse den edleren Mann auch,
Krumme Wort aussprechend mit Trug und das Falsche beschwört er.
Scheelsucht folget den Menschen, den unglückseligen, allen,
Schadenfroh, misslautig und grollt mit neidischem Antlitz.
Endlich empor zum Olympos vom weitumwanderten Erdreich,
Beid' in weisse Gewand den schönen Leib sich verhüllend,

*) Solche Fälle, wo ein ὑπέρμορον durch menschliche Kraft herbeigeführt wurde, führt Nägelsbach a. a O. p. 142 an.

Digitized by Google

Gehn von den Menschen hinweg in der ewigen Götter Versammlung Schaam und strafendes Recht; doch zurück bleibt trauriger Kummer Ihnen, den sterblichen Menschen und niemals schwindet das Unheil.

Wohl war damals der delphische Apollokult schon zu einem Mittelpunkt des religiösen Lebens der Griechen geworden, von welchem segensreiche Wirkungen ausgiengen, wie die lykurgische Verfassung und später die solonische zum Theil (das Blutrecht); allein wie wenig durchgreifend solche vereinzelte Reaktionen religiöser Lebenskreise gegen die allgemeine Verwilderung und Sittenverderbniss waren, zeigt eben die Geschichte Attikas nach Solon, wo gewaltthätige Despotie und Revolution mit einander wechselten. Es bedurfte einer gewaltigen Erschütterung des ganzen griechischen Volksthums, um einer sittlich-religiösen Neugeburt des griechischen Geistes Raum zu schaffen. Sie kam in den Perserkriegen; jene furchtbare Bedrängniss des gemeinsamen Vaterlands, die nur durch Aufbietung aller moralischen Kraft und durch gänzlich selbstlose Opferwilligkeit Aller zu überwinden war, wirkte auf das griechische Volk in ähnlicher Weise läuternd und vertiefend. wie auf das deutsche Volk die napoleonische Despotie und der Befreiungskrieg. Wie hier, so sprossten auch dort aus dem blutgedüngten Boden des befreiten Vaterlandes die edelsten Früchte des nationalen Geistes in allen Lebensgebieten, nicht am wenigsten in dem der Religion. Pindar und Aeschylos, Zeitgenosse und Mitkämpfer des heiligen Kriegs, bald darauf Sophokles — sie zeigen uns die religiöse Weltanschauung der Griechen auf der höchsten, idealsten Höhe. Der Eindruck dieses Krieges, in welchem gegen die grossartige materielle Uebermacht ein kleines Volk, auf sein Recht vertrauend, durch moralische Ueberlegenheit gesiegt und seine idealen Güter vor dem Nationalfeind gerettet hatte, der Eindruck dieses Gottesgerichtes in der Weltgeschichte ist in den Liedern Pindar's und in den Tragödien Aeschylos' verewigt. Die Nichtigkeit des auf eigene Kraft pochenden Menschen, seine völlige Abhängigkeit von der allwaltenden ewigen Majestät Gottes, die Fruchtlosigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles gottwidrigen Wollens und Strebens — das bildet den stets wiederkehrenden religiösen Grundgedanken Pindar's. „Einerlei zwar ist der Götter

Digitized by Google

und der Menschen Geschlecht, aus Einer Mutter entsprosst, aber uns trennt die ganz verschiedene Macht; unser Theil ist das Nichtige, der Himmel aber dauert als ewig fester Sitz. — Des Tages Kinder, was sind wir? Eines Schattens Traum ist der Mensch, aber wo Ein Strahl von Gott gesandt naht, da glänzt hellleuchtender Tag dem Mann zum anmuthigen Leben." Und nicht nur Glück und Unglück, auch Tugend und Weisheit stammt von der Gottheit: „Wenn Einer Hohes erwarb, dann scheint er beim Volk der Thörichten das Leben weise durch kluge Kunst einzurichten; doch schafft diess der Sterbliche nicht, ihm reicht es der Gott dar, welcher die Einen hoch hebt, Andere in das Mass zwingt." Die höchste Weisheit daher ist: nicht wider den Gott streiten, nicht Unmögliches begehren, stets Mass halten im Wünschen und Thun! Wer über sein gottgeordnetes Mass hinausstrebt, der ruft den Neid der Götter und die Alles gleichmachende Nemesis auf sich herab und hat ausser dem Unglück des diesseitigen auch die Vergeltungsübel des jenseitigen Lebens zu gewärtigen: „Was über das Recht hinaus süss ist, das erreicht das bitterste Ende; sterben wir auch alle gleichmässig, so ist doch ungleich der Gestorbenen Geschick"; als Anhänger der eleusinischen Geheimlehren malt Pindar mit Vorliebe das selige Loos der Guten in den elysischen Gefilden und die Unseligkeit der Seelen, die für ihren unbändigen Sinn in der Unterwelt Strafe zahlen müssen. Gewiss hier ist ein Ernst der sittlich-religiösen Weltanschauung, der zu der Leichtfertigkeit des epischen Zeitalters in einem nicht genug zu betonenden Kontrast steht; ausdrücklich aber auch wird die letztre von Pindar verurtheilt, indem er als Kanon aufstellt: Nur Schönes und Würdiges dürfe von der Gottheit ausgesagt werden; wer ihr menschliche Laster nachsage, der werde der jenseitigen Strafe nicht entgehen. — Die selbe religiöse Weltanschauung, die in Pindar's Liedern ausgesprochen ist, hat Aeschylos dramatisch dargestellt — die Dialektik menschlichen Wollens und göttlichen Waltens bildet das in verschiedenen Variationen durchgeführte Grundthema. Als das grosse weltgeschichtliche Exempel hiefür stellt er den Ausgang des Perserkriegs dar:

„Denn aus der Hoffahrt Blüthe spriesst als Aehrenfrucht
Die Sünde, die mit thränenschwerem Ernste lohnt.

Digitized by Google

Erblickt ihr so des Uebermuthes Strafgericht,
So denkt an Hellas und Athen und trachtet nicht
Nach fremden Schätzen, noch verstreut das eigne Glück,
Verschmähend, was euch heute zugetheilt ein Gott.
Wohl straft Kronion allzukühn aufstrebenden
Hochmuth und übt ein unerbittlich streng Gericht!"

Es ist nun zwar nicht zu verkennen, dass auch Aeschylos sich noch nicht ganz losgemacht hat von der alten Schicksalsidee, noch nicht durchaus jene antike Nemesis, die alles Hohe als solches niederbeugt, in eine ethische Gerechtigkeit verwandelt hat, welche nur die Schuld der Menschen ahndet. Gerade in seinem imposantesten Stück, dem Prometheus, lässt sich bei unbefangener Betrachtung keine Verschuldung des Helden entdecken; er muss um seiner Liebe zu den Menschen willen den ungerechten Zorn des despotischen Zeus ertragen, der überall, wo er es mit schwächeren Wesen zu thun hat, sich gleich grausam erweist*); seine Herrschaft ist durchaus eine Gewaltherrschaft, wie sie ja auch durch Gewalt errungen ist; und darum ist auch dieser Zeus selbst, wie sehr er an Macht den Menschen überlegen sein mag, doch seinerseits nicht minder abhängig von der Allmacht der Moira, deren vorbestimmtem Loose er nicht zu entfliehen vermag; ja er wird dadurch sogar von Prometheus abhängig, der allein die der Weltherrschaft des Zeus drohende Gefahr erkennt und durch diess sein Mehrwissen dem gewaltthätigen Gott zu trotzen vermag. Dieser Trotz des Prometheus kann, sofern er nur Repressalie ist**) gegen das von Zeus ihm angethane Unrecht, nicht wohl als sittliche Verschuldung betrachtet werden; nicht als unrecht, sondern nur als unweise erscheint diess Widerstreben des Schwächern gegen die überlegene Gewalt. Die Nemesis ist hier nur die Alles gleich machende und Jeden in seiner Schranke haltende Weltordnerin, welche den Endlichen seiner Endlichkeit und Unmacht inne werden lässt ganz unangesehen des moralischen Werths oder Unwerths seines Wollens***)

*) So im Schicksal der Io, Prom. V. 733 ff.

**) S. V. 964: „So trotzend muss man widerstehn dem Trotzenden."

***) S. V. 544 ff. „Du sahst nicht, wie die nichtige Kraft der Unmacht Traumgestalten gleich die Menschen, diess blinde Geschlecht, in Bande verstrickt hält! Nimmer vermag Zeus ewigem Rath der Menschen Wille vorzugreifen."

Digitized by Google

und Thuns. Doch bleibt Aeschylos bei dieser nur metaphysischen, moralisch indifferenten Weltordnung nicht stehen; unter der Hand erfüllt sie sich mit moralischem Inhalt und wird zur sittlich ausgleichenden, richtenden Gerechtigkeit. So namentlich in der Trilogie: Agamemnon, das Todtenopfer, die Eumeniden. Hier ist nicht mehr die blinde Moira als höhere Macht noch über Zeus gestellt, sondern es ist Zeus selbst, „der Alles fügt, der Alles schafft! Denn was geschieht den Menschen ohne dich, Zeus? Ist nicht Alles der Götter Schickung?“ (Agam. V. 1436 ff.) Und diess Walten des Gottes ist kein gewaltthätiges und willkührliches, sondern durch und durch gerecht und gesetzlich: „Wer fällte, fällt, wieder büsst der Mörder. Solange Zeus waltet, waltet diess Gesetz: Wie Jeder that, also muss er leiden!“ (ib. V. 1512 ff.) Das Thema dieser Trilogie lässt sich in die Worte fassen: Das ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären! Schuld lastete auf Agamemnon von seinem Vater her und in Folge seines Opfers der eigenen Tochter in Aulis; Schuld lastete dann wieder auf seinen Mördern Klytämnestra und Aegisthos; der Rächer dieser Schuld, Orestes, so sehr er als Rächer des Vaters und Königs in seinem Rechte war, zog doch durch den Mord der Mutter neue Verschuldung auf sein Haupt und verfiel den Erinnyen. Doch nicht ewig soll diese Kette der Blutschulden sich fortspinnen; es gibt eine Macht, welche die finstern Rachegötter der alten Blutrache zur Ruhe bringt und mit dem sühnenden Lichtgott Apollo aussöhnt: es ist der Staat, der durch sein geordnetes Gericht die wilden Rachegöttinnen Erinnyen umwandelt in die wohlwollenden Beschützerinnen des Rechts und der staatlichen Ordnung, in die Eumeniden; es ist die sittliche Weltordnung, wie sie im Staat ihre Verwirklichung gefunden hat, in welcher der Widerstreit der natürlichen Rechte seine endgültige Lösung findet. So endet diese tiefernste Trilogie mit dem Triumph des milden staatlichen Rechts über die wilde, Fluch auf Fluch häufende Selbsthülfe der Barbarei*). Diesen Kampf des blutigen alten Rechts mit dem milden neueren

*) Man vergl. hiezu und zum Folgenden: Hegel's Aesthetik 3., p 553—58, auch Zeller, Gesch. der griech. Phil. II, Einleitung.

Digitized by Google

und den Triumph der geordneten Rechtszustände über die rechtlose Eigenmächtigkeit hat Sophokles schon hinter sich; daher ist ihm die Strafgerechtigkeit von Haus aus verschmolzen mit der Gnade; die sittliche Weltordnung erscheint weniger als die furchtbare, den Widerspenstigen zermalmende Schicksalsmacht, wie bei Aeschylos, mehr als die nach eigenen inneren Gesetzen sich entwickelnde Frucht menschlichen Thuns. Die Furcht vor den göttlichen Mächten, die bei Aeschylos noch mit Grauen gemischt ist, erhebt sich bei Sophokles zu einer ebenso demüthigen, als zugleich vertrauensvollen Ehrfurcht, die uns wahrhaft christlich anmuthet. So z. B., wenn der Chor die verzweifelnde Elektra tröstend auf das göttliche Walten verweist: „Sei ruhig o Kind, sei ruhig! noch lebt im Himmel Zeus, der Grosse, der Alles sieht und ordnet: dem Gott befiehl deines Grolles Schmerzen!“ Ein ungerechtes Leidenmüssen, wie das des Prometheus, kennt Sophokles nicht; nur freilich ist sein Schuldbegriff noch nicht ganz der unsere, sondern ächt antik, insofern die That als solche schon die Schuld begründet, ohne dass auch das Wissen um sie dabei sein müsste; die Thaten des Oedipus erscheinen um desswillen, weil sie unbewusst begangen wurden, nicht weniger schuldbar und werden auch von ihm selber ganz als volle Verschuldung anerkannt; offenbar fehlt hier noch jene Vertiefung des Sittlichen, die Alles auf die Spitze des freien Selbstbewusstseins, des Gewissens stellt und nur von diesem Schuld oder Unschuld abhängen lässt; es fehlt noch die Innerlichkeit der christlichen Anschauungsweise. Und wie am Schuldbegriff, so zeigt sich dieser Mangel auch an der Art, wie die tragische Versöhnung gefasst wird; sie ist so tief, als es auf griechischem Boden nur sein kann, aber auch nicht mehr. Man kann immerhin mit Hegel sagen, dass die Versöhnung in der Antigone darin liege, dass die Vertreter der Familien- und der Staatspflicht beide gleicherweise eben an ihrer Einseitigkeit zu Grunde gehen und somit das wahrhaft Sittliche als die Einheit aller Besonderheiten siegreich aus dem Konflikt der Letztern hervorgehe. Allein diese Versöhnung bleibt nur auf Seiten des Allgemeinen stehen, ohne auch hineinzureichen in das Bewusstsein der leidenden Persönlichkeiten selber; eine solche sittliche Weltordnung aber, die nur

Digitized by Google

sich selbst, ihre allgemeinen Gesetze aufrecht erhält, die Individuen aber, die ihr als Träger, wenn auch einseitig, doch mit gutem Willen, gedient haben, als Opfer des Konflikts dahingibt ohne Trost oder Vergütung — eine solche sittliche Weltordnung hat doch eigentlich wenig Tröstliches und ihr Sieg vermag den Schmerz der Untergehenden nicht zu versöhnen. Und so finden wir auch wirklich weder bei Antigone noch bei Kreon ein Versöhntsein mit ihrem tragischen Geschick, nicht die selige Ruhe des Frommen, der im Leiden über das Leiden hinaus ist und im göttlichen Willen ruht; wir finden vielmehr nur Klage, die in Resignation verstummt; die letzten Worte der zum Tode geführten Antigone sind:

„Und welch' Gebot der Götter hab' ich denn verletzt?
Wie darf ich Arme noch den Blick nach ihren Höh'n
Erheben? Wen um Hülfe fleh'n, da Götterfurcht
Den Lohn der Gottverächter mir erworben hat?
Doch wenn es also recht befand der Götter Schluss,
So will ich büssend meiner Schuld geständig sein;
Sind aber jene schuldig, soll kein bittrer Leid
Sie treffen, als sie wider Recht an mir gethan!"

Und:

„Seht was ich erduld', und erdulde von wem,
Da mir Heiliges heilig gegolten!"

Nicht tröstlicher ist, was dem verzweifelnden Kreon vom Chor zugerufen wird:

„Erflehe nichts, Herr! giebt es doch für Sterbliche
Niemals Erlösung aus der vorbestimmten Noth!"

Je weniger es aber für die durch einseitiges sittliches Pathos in Schuld Gefallenen eine wirkliche innerliche Versöhnung gibt, desto mehr muss aller Nachdruck darauf fallen, dass jedes Pathos, das sittliche sogut wie das unsittliche, zu vermeiden, jede Leidenschaft zu dämpfen, jedes ausserordentliche Streben und Vorgehen zu unterlassen sei, weil es so leicht zur Verletzung eines entgegenstehenden Rechtes führt; auch der Muth, der im Dienste der sittlichen Idee handelt, gilt als Verwegenheit und Uebermuth*). Und so werden wir auch jene Besonnenheit, Mässigung, Selbstbeherrschung, die der Chor am Schluss der Antigone und sonst oft als

*) S. Antg. V. 846 ff.: „Vorschreitend bis zu des Muthes Ziel Stiessest du an Dikes hohem Thron Gewaltig an, verwegnes Kind!"

Digitized by Google

höchste Tugend preist, nicht überschätzen dürfen. Es ist das nicht die positive Liebe zum Guten, welche, aus der Ueberwindung aller Selbstheit hervorgegangen, das höchste Gut zum Inhalt des eigenen Willens macht und in seiner Realisirung daher auch die eigenen Zwecke erfüllt, das eigene Selbst befriedigt wissen darf; vielmehr steht hier das Gute dem menschlichen Willen noch als ein Fremdes äusserlich gegenüber und besteht nur darin, die Schranke, die theilweise Negation des natürlichen Willens zu sein; jene gleichmachende Macht, welche jedes gewaltige Wollen in seine Schranke zurückweist, — die weltordnende Nemesis, sie ist hier zur sittlichen Vernünftigkeit des Menschen, zum Gesetz seines Handelns geworden; aber soweit die abstrakte Macht der Nemesis entfernt ist von der zweckerfüllten göttlichen Weltregierung, soweit ist auch die sittliche Vernünftigkeit oder Besonnenheit, welche die natürlichen Regungen des Willens nur einschränkt und zügelt, entfernt von der Sittlichkeit, welcher das Gute der eigene Zweckinhalt des Willens ist und welche in der selbstlosen Hingabe und opferwilligen Begeisterung für diese Zwecke zugleich der eigenen vollen Befriedigung des persönlichen Selbsts sicher ist. Bekanntlich sind die Griechen auch in der philosophischen Moral nicht über diese Auffassung der Tugend hinausgekommen, dass sie in der richtigen Mitte zwischen Extremen, im besonnenen Masshalten bestehe. Mit diesem Mangel an sittlicher Vertiefung, dieser Negativität der Tugend, diesem Fehlen positiv-sittlicher absoluter Lebenszwecke steht in unmittelbarem psychologischem Zusammenhang der tief elegische Zug, der der griechischen Welt gerade auf der Höhe ihrer Geistesentwicklung und in ihren edelsten Vertretern eigen ist. „Nie geboren zu sein, ist der Wünsche grösster und der nächstgrösste ist der, wenn du lebst, schnell wieder dahin zurückzukehren, woher du kamst!“ Diess trostlose Wort, welches Sophokles den Chor beim Anblick des nichtendenden Mühsals des greisen Oedipus aussprechen lässt und das auch bei andern Schriftstellern oft wiederkehrt, lässt uns keinen Zweifel darüber, wie weit die griechische Seelenruhe und Ergebung in das göttliche Walten noch entfernt ist von der in die Tiefen des persönlichen Gemüths hinabreichenden christlichen Versöhnung, welche nicht

Digitized by Google

nur die allgemeine sittliche Weltordnung triumphiren lässt, vom Einzelnen aber schlechthin Ergebung fordert, sondern welche auch die einzelne Seele zum Vollgenuss des höchsten Guts gelangen, höchste Befriedigung in sich selbst finden lässt. Einen Anklang hieran mögen wir allerdings in dem „seligen Ende" sehen, mit welchem der Dichter das leidensvolle Leben des Oedipus schliessen lässt: den durch Leiden Geläuterten ruft die Gottheit zu sich, sein blindes Auge wird noch einmal klar und sehend, sein Tod ist ein wunderbares Entrücktwerden und seine irdische Hülle dient zum Palladium dem gastlichen Lande, das ihm die letzte Ruhe gewährt hat. Und auch das möchten wir hieher rechnen, dass Antigone über das bittere Todesloos sich tröstet mit dem Beifall der Todten, zu denen sie gelange:

„Ruhmvoll ist der Tod bei solcher That.
Bei ihm, dem Lieben, werd' ich ruhn, die Liebende,
Die frommen Frevel übte: muss ich längre Zeit
Den Untern doch gefallen, als den Lebenden!
Dort werd' ich ewig ruhn!"

Wir mussten bei diesen Dichtern etwas länger verweilen; denn die Religiösität, die sich in ihren Werken ausprägt, ist nicht bloss ihr individuelles Eigenthum, sondern ist die Blüthe der griechischen Geistesentwicklung überhaupt und repräsentirt um so mehr die Richtung wenn nicht des ganzen Volks, so doch gewiss aller Besseren desselben, als ja diese Dramen und Lieder zur Aufführung und zum Vortrag bei den öffentlichen Festen bestimmt waren, also recht eigentlich ein religiöses Kultuselement darstellten, das mit dem religiösen Gemeindebewusstsein nothwendig in innerer Wechselwirkung stehen musste, theils als Ausdruck und Produkt einer schon bestehenden Richtung, theils wieder als erziehendes Mittel zur Hebung und Reinigung des Volksglaubens. Und gross in der That war diese Reinigung und Hebung! Die Willkührherrschaft der Götter und die blinde Herrschaft des unheimlichen Schicksals — beide sind verschwunden und an ihre Stelle tritt die sittliche Weltordnung, deren Träger Zeus ist; das Schicksal, welches noch im Epos als höhere

Digitized by Google

Macht über Zeus stand, ist mit seinem persönlichen Willen zur Einheit verschmolzen und die übrigen Götter, welche bei Homer unter einander und mit Zeus so vielfach im Widerspruch standen, sind jetzt nur noch willige Werkzeuge seiner weltregierenden Thätigkeit und Repräsentanten der verschiedenen Seiten der in sich einigen sittlichen Welt. Kurz: Der Monotheismus hat faktisch schon den Sieg über den Polytheismus davon getragen, wenn auch die vielen Götter noch nicht geradezu geleugnet werden. Es ist diess die Stufe in der Geschichte der griechischen Religion, welche durch geradlinigen Fortschritt mittelst positiver Weiterbildung aus ihr selbst heraus zu erreichen möglich war, der Höhepunkt ihrer Entwicklung. Die Philosophie war es weiterhin, welche die Religion über diese Stufe hinaus und damit ihrer Auflösung entgegen führte. Sobald die Philosophie mit dem Gedanken des Unendlichen Ernst machte, musste sie an den Volksgöttern Anstoss nehmen, an deren Vielheit, Gewordensein, menschlichen Schwächen, kurz an ihrer ganzen Endlichkeit. Xenophanes, der Begründer der uns schon von früher her*) bekannten eleatischen Schule, ironisirt den Anthropomorphismus der polytheistischen Naturreligion: „Die Menschen leihen den Göttern ihre eigene Gestalt, Empfindung und Stimme und jedes Volk leiht ihnen die seinige, die Neger denken sich die Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen.“ Vollends verwerflich findet er die sittlichen Vorstellungen von den Göttern: „Hesiod und Homer legen den Göttern Alles bei, was bei Menschen zur Schande gereicht und Tadel hervorruft, Diebstahl, Ehebruch und dass sie einander betrügen.“ Die Vielheit der Götter aber streitet ihm schon gegen die Vollkommenheit, die der Gottheit nothwendig zukommen müsse. „Ein Gott ist bei den Göttern und bei den Menschen der Höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar“ und dieser eine Gott ist ganz Auge,

*) S. Band I, p. 198.

Digitized by Google

ganz Ohr, ganz Denken, der „mühlos Alles beherrscht mit der Einsicht seines Verstandes“. Diese philosophischen Zweifel blieben vorerst noch unwirksam. Erst die mit dem Zerfall des attischen Staatswesens aufkommenden Sophistenschulen erneuerten die Angriffe gegen die Volksgötter, zwar ohne die philosophische Schärfe eines Xenophanes, mehr in populärem Raisonnement, aber nur um so wirksamer zur Untergrabung des Volksglaubens in weiten Kreisen. So sagte Protagoras: Ueber die Götter habe er nichts zu sagen, weder dass sie seien noch dass sie nicht seien, denn die Sache sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie zu ergründen. Ein Anderer der berühmtesten Sophisten, Prodikus, suchte zu zeigen, wie die Menschen durch die Verehrung nützlicher Naturgegenstände zum Götterglauben gekommen seien, und Kritias stellte die Religion geradezu als Erfindung kluger Gesetzgeber dar, welche durch die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die Wirkung ihrer Gesetze haben unterstützen wollen. Und letztres war in den aufgeklärten Kreisen die verbreitetste Meinung. Wie in allen andern Staatseinrichtungen und Sitten, so sahen diese Aufgeklärten auch in der Religion nur das Erzeugniss willkührlicher Uebereinkunft, und schon die Verschiedenheit der Religionen schien ihnen diess zu beweisen; denn wenn der Götterglaube aus der menschlichen Natur stammte, meinten sie, so müssten auch alle Menschen die gleichen Götter verehren. Und diese Lehren der Popularphilosophen waren sosehr im Zeitgeschmack, dass sie bald auch vom Theater, der allgemeineren Volksbildungsanstalt, gepredigt wurden; die Glaubens- und Sittensprüche des Euripides vermögen nicht, seinen durchgehenden rationalistischen Standpunkt zu verdecken; und Aristophanes macht seinen Eifer für alte Sitte und alten Glauben selber am meisten fruchtlos durch die ausgelassenste Impietät, mit welcher er Götter und Helden in's Niedrige und Gemeine herabzieht. Die Sophisten waren an dieser Zersetzung des alten Glaubens nicht allein schuldig; sie sind vielmehr nur die Wortführer einer Denkweise, welche in jener Zeit von den verschiedensten Seiten vorbereitet und das Ergebniss der ganzen geschichtlichen Entwicklung, namentlich auch der politischen

Digitized by Google

Wirren während des peloponnesischen Kriegs war. Einer so mächtigen Zeitströmung konnten vereinzelte Massregeln der Staatsgewalt, wie die Prozesse, die gegen Anaxagoras, gegen Protagoras und gegen Sokrates anhängig gemacht wurden, keinen nachhaltigen Damm entgegensetzen. Was den völligen Zerfall der Volksreligion aufhielt und ihre Existenz noch auf etliche Jahrhunderte hinaus fristete, war damals, wie immer in ähnlichen Fällen, nicht die Reaktion äusserer Gewalten, sondern die geistige Macht, welche theils in einer gründlicheren theoretischen Bildung, besonders in einer tieferen Philosophie liegt, theils auch in der durch Theorieen überhaupt nicht so leicht zu erschütternden Praxis des Kultus, der mit dem ganzen Volksleben so tief verwachsen zu sein pflegt. — Der Fortschritt der Philosophie über die zersetzende Sophistik hinaus war das Werk des Sokrates. Und zwar kam er zu seiner Gotteslehre ganz ähnlich, wie sein modernes Abbild, Kant, nicht durch metaphysische Untersuchungen, die er vielmehr prinzipiell als unnütz verwarf, sondern von der Moral aus. Die Frage nach dem letzten Zweck alles Seienden, den er im Wohl des Menschen zu erkennen glaubte, führte ihn zu der Ueberzeugung, dass die Welt nur das Werk eines allmächtigen, allgütigen, allweisen und allwissenden Wesens sein könne, eines Wesens, dessen Vernunft die unsere um ebensoviel übertreffe, als die Grösse der Welt die unseres Leibes, und dessen Auge Alles durchschaue und dessen Fürsorge Alles, das Grösste wie das Kleinste umfasse. Die vielen Götter der Volksreligion leugnet er dabei nicht, wohl aber hebt sich über sie alle die Eine weltbildende Vernunft so entschieden als das Wesentliche, für die Einrichtung der Welt und für die sittliche Aufgabe des Menschen allein Massgebende heraus, dass jene neben ihr bedeutungslos werden. Die Hauptsache liegt ihm in der Ueberzeugung, dass Alles in der Welt und im menschlichen Leben nach den besten Zwecken, mit vollkommener Vernunft, nach einem einheitlichen Plan geordnet sei; diess setzt zwar nothwendig Eine höchste Gottheit voraus, von welcher diese Ordnung herrührt, schliesst aber damit nicht aus, dass diese höchste Gottheit andere Götterwesen als Gehülfen unter sich haben kann;

Digitized by Google

auf diese Weise konnte der volksthümliche Polytheismus immerhin mit dem philosophischen Monotheismus zusammenbestehen. — Den tiefsten Einfluss auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins übte aber der Schüler des Sokrates: Plato; sein Gottesglaube ist ein rein geistiger und zugleich tief sittlicher Monotheismus, denn es ist die Idee des Guten, von welcher sein Gottesbegriff durchaus bestimmt wird. Die Güte ist die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit, aus Güte hat sie die Welt gebildet, mit Güte und Weisheit lenkt sie die menschlichen Schicksale; wer durch Reinheit des Lebens ihre Güte und Vollkommenheit nachahmt, dem müssen zuletzt alle Dinge zum Besten dienen. An der Idee des Guten sind unsere Vorstellungen über die Gottheit zu messen, nach ihr unsere Pflichten gegen sie zu beurtheilen. Die Gottheit ist nicht eifersüchtig auf das menschliche Glück, wie der alte Schicksalsglaube wähnte, denn der Gute ist neidlos. Sie kann sich nicht verändern oder anders zeigen, als sie ist, weil das Vollkommene unveränderlich und alle Lüge ihm fremd ist. Sie muss durchaus geistiger Natur, über Lust und Unlust erhaben, von allen Uebeln unberührt sein. Von ihrer Macht, Güte, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit werden wir uns nur die höchsten und reinsten Vorstellungen machen dürfen; die Mythen aber, welche menschliche Schwächen, Leidenschaften und Frevel von den Göttern aussagen, sind als unwürdige Fabeln zu bekämpfen. Auch die wahre Gottesverehrung wird nur in reiner Gesinnung und tugendhaftem Leben bestehen können, nicht in den Gebeten und Gaben, mit denen der Unverstand die Götter zu ehren, die Schlechtigkeit sie zu bestechen hofft. Plato will nun zwar den öffentlichen Kultus mit dem ihm zu Grunde liegenden mythologischen Glauben als Mittel der Volkserziehung bestehen lassen; denn zuerst, sagt er, müssen die Menschen durch Lügen erzogen werden, dann erst durch die Wahrheit, zuerst durch Mythen, dann durch Wissenschaft; und wer nie zur letztern kommen kann, bleibt immer auf erstere verwiesen. Nur um so ernstlicher aber dringt er darauf, dass die Mythen selbst aus sittlichen und philosophischen Gesichtspunkten gereinigt, dass alles sittlich Nachtheilige und der Gottheit Unwürdige aus der religiösen Ueberlieferung und

Digitized by Google

dem Kultus entfernt werde. Auch Plato stimmt mit den Besten seines Volks überein in dem Verdammungsurtheil über Homer und Hesiod, wozu sie auch von dem hier einzig massgebenden Gesichtspunkt aus, dem sittlich-religiösen, das vollste Recht gehabt haben. Plato's eigener Gottesglaube ist sonach ein sehr geläuterter Monotheismus, der auch durch seine Meinung von der höheren Natur der Gestirne kaum eine Beschränkung erleidet, denn diese „sichtbaren Götter" stehen zu dem Einen unsichtbaren Gott in demselben Abhängigkeitsverhältniss wie der Mensch oder sonst eines der endlichen Wesen. Dagegen hält er den hellenischen Polytheismus als Volksglauben für unentbehrlich, knüpft jedoch seine Zulässigkeit an die Bedingung, dass er einer durchgreifenden Reform unterworfen und dadurch in seinen Wirkungen mit jenem Monotheismus soviel wie möglich in Einklang gebracht werde. — Noch mehr als Plato hat Aristoteles die Einheit und Persönlichkeit Gottes streng wissenschaftlich begründet, wie diess bei früherer Gelegenheit*) des Nähern dargestellt wurde. Allein bei dem deistischen Verhältniss, das er zwischen Gott und Welt statuirt, hat er für den sokratisch-platonischen Vorsehungsglauben keinen rechten Raum und es kam daher seiner Gotteslehre mehr nur eine metaphysische als eine religiöse Bedeutung zu. Von dem polytheistischen Götterglauben urtheilt er sehr geringschätzig; was ihm an Wahrheit zu Grunde liege, beziehe sich auf die Sterngeister (die auch er wie Plato für ewige lebendige Wesen ansieht), „alles Uebrige aber", sagt er, „sind mythische Zuthaten, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind". -- Der stoischen Schule bot ihr Pantheismus eine Handhabe, um mit der Volksreligion wieder freundlichere Beziehungen herzustellen. Sind die Weltdinge nur mannigfaltige Erscheinungen des Einen Urwesens, das Stoff und Kraft, Substanz und Gesetz der Welt ist, so kann in allem Lebendigen eine göttliche Kraft angeschaut und zum Gegenstand der Verehrung gemacht werden; und von diesem Gesichtspunkt aus lieben es die Stoiker, sich als Vertheidiger des Volksglaubens gegen Skepsis und Epikureismus aufzuwer-

*) S. Band I, p. 243 ff.

Digitized by Google

fen; sie suchen zu zeigen, dass die Göttervorstellungen und Mythen, auch die unwürdigsten und vernunftwidrigsten, ihren guten Sinn haben und nehmen auch Wunder und Weissagungen in Schutz. Aber freilich können sie diess Alles nicht im selben Sinn gut heissen, den es im Glauben des Volks hatte; das Göttliche ist ihnen ja doch nur die Eine Urkraft, die in allem Natürlichen sich nur einen wechselnden Ausdruck gibt; und so treten ihnen an die Stelle der einzelnen Götter die verschiedenen Naturdinge, Gestirne, Elemente, Früchte der Erde und Heroen der menschlichen Geschichte, an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen die natürlichen Vorzeichen künftiger Ereignisse, welche der Kundige vermöge des Zusammenhangs aller Dinge erkennen und entziffern kann. — So wenig auch diese Allegorisirung der Volksreligion eine Restauration derselben bewirken konnte, so viel trug sie doch bei zur Bildung jener hellenistischen Mischreligion, welche eine Art Verbindung von Monotheismus und Polytheismus und damit ein Bindemittel zwischen Heidenthum und Judenthum darstellte. Die der Welt einwohnenden göttlichen Kräfte, welche Ausflüsse der Einen allgemeinen Weltvernunft sind, gestalteten sich im populären Bewusstsein zu Dämonen, welche ganz leicht an die Stelle der alten Volksgötter einrücken konnten und doch zugleich dem Einen monotheistischen Gott, mochte er nun mehr pantheistisch oder mehr deistisch gefasst sein, untergeordnet, ja zu Werkzeugen seiner Offenbarung gemacht werden konnten. Zwischen den alten Göttern, die sich als Dämonen und Untergötter einem höchsten Gott unterworfen hatten, und den dienstbaren Geistern oder Engeln des spätern Judenthums war nun aber der Unterschied ein so kleiner, dass nichts näher lag, als jene Verschmelzung beider, wie wir sie in der alexandrinischen Philosophie vor uns haben und welche als Vermächtniss des absterbenden Heidenthums an das Christenthum diesem von grösster Bedeutung wurde. — Mit dieser monotheistischen Entwicklung des Gottesglaubens hängt auch eine Veränderung des sittlichen Bewusstseins zusammen, zu welcher gleichfalls die griechischen Philosophen und unter diesen am meisten die Stoiker beigetragen haben. Wenn an die Stelle der vielen Volksgötter der Eine Gott trat, dessen

Digitized by Google

Reich die ganze Welt ist, so musste auch Ein göttliches Recht und Gesetz alle Menschen umfassen; es musste ebendamit nicht allein der nationale Partikularismus fallen, sondern auch der allgemeine Gottesdienst des frommen Lebens den besondern und äusserlichen Kultusformen gegenüber als das Wesentliche erscheinen. Es war eine Hauptlehre der stoischen Moral, dass alle Menschen vermöge ihrer vernünftigen Natur gleichen Wesens seien und unter dem gleichen Gesetz stehen, dass sie dieselben natürlichen Rechte und sittlichen Pflichten haben, dass sie alle gleichsehr als Kinder Gottes und Bürger eines und desselben, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinwesens zu betrachten seien. Daraus ergab sich dann weiter, dass auch das Verhältniss des Menschen zur Gottheit nicht an die äusserlichen Unterschiede der Nationalität, des Standes oder Geschlechts gebunden sein könne, dass es vielmehr ein wesentlich innerliches und unmittelbares sein müsse, dass also die priesterliche Vermittlung für den Verkehr mit der Gottheit entbehrlich sei und dass der wahre Gottesdienst mehr in der frommen Gesinnung bestehe, als in den nationalen Kultusformen. Wie sehr solcherlei Anschauungen zur Auflösung der griechischen Volksreligion und zur Vorbereitung eines Neuen, des Christenthums, dienen mussten, versteht sich von selbst.

Gegenüber den Einflüssen der Philosophie, die theils direkt, theils wenigstens indirekt auf die Auflösung der Volksreligion abzielten, bildete das wirksamste konservative Gegengewicht der Kultus, indem er einerseits in seiner allgemeinen volksthümlichen Form die Stabilität jeder tiefgewurzelten Volkssitte theilte, andererseits in dem esoterischen Mysterienwesen das Neue mit dem Alten geschickt zu verschmelzen wusste. Der gewöhnliche Kultus*) bestand in Opfer und Gebet. Das Opfer war im Allgemeinen einfacher Huldigungsakt durch Darbringung eines Eigenthums als Tribut für die Götter, wobei jedoch vorausgesetzt wurde, dass die Götter von den dargebrachten Gaben auch wirklich

*) Man vergl. dazu Nägelsbach: „nachhom. Theol." 5. Abschnitt.

Digitized by Google

einen ähnlichen Genuss haben, wie der Mensch vom Essen und Trinken ihn hat. Die Hauptopfer waren Thieropfer, bei welchen jedoch nur Schenkelstücke und mit Fett umwickelte Knochen den Göttern zu Ehren auf dem Altar verbrannt, das Uebrige aber zu einem Opfermahl der Darbringenden verwandt wurde. Und wie beim eigentlichen Opfermahl die Götter nur gleichsam als Gäste ihr Ehrentheil erhielten, so wurde ihrer auch beim häuslichen Mahl stets gedacht; zu Anfang und zu Ende jedes Festgelages wurde ihnen als Opferspende Wein zur Erde gegossen. Unter den weitern Begriff des Opfers gehören auch die Weihgeschenke, die als Besitzthum der Götter in ihren Tempeln und Hainen aufbewahrt wurden, wie Gewänder, Beutestücke, Waffen, baares Geld, auch Grundeigenthum, welches dann das heilige Tempelgebiet bildete (τεμενος) und aus dessen Ertrag die Tempelbedürfnisse bestritten wurden. Endlich gehörten zum Eigenthum des Gottes auch Menschen, welche theils als Sklaven aus fremder Stiftung, theils als Freie aus eigenem Entschluss dem Tempeldienst oblagen. Aus manchen Sagen (z. B. Entrückung der Iphigenie in den Artemistempel nach Tauris) und Bräuchen scheint hervorzugehen, dass diese Weihung von Menschen als Eigenthum eines Gottes eine mildere Form für früher bestandene Menschenopfer war. Es unterliegt nehmlich keinem Zweifel *), dass solche in alten Zeiten auch bei den Griechen vorkamen; ob von Anfang schon, oder erst in Folge der sehr früh begonnenen phönizischen Einflüsse, mag dahin gestellt bleiben **); ja diese Sitte scheint noch tief herab in den kultivirten Zeiten wenigstens für Ausnahmsfälle bestanden zu haben, namentlich bei grossen öffentlichen Kalamitäten, wie Krieg, Seuchen u. dgl. Man kann diese Opfer als stellvertretende Sühnopfer auffassen, sofern das bedrohte Leben Aller erkauft werden soll durch die Hingabe Eines oder Einiger; indess lassen sie sich auch ganz wohl aus der sonst gewöhnlichen Opferidee erklären: die Huldigung ist um so wirksamer, je theurer das Eigenthum ist, das man dem Gotte darbringt; nun gibt es aber nichts

*) S. Nägelsbach, a. a. O. p. 196 ff.

**) Die Analogie der deutschen Religion dürfte für erstres sprechen.

Digitized by Google

werthvolleres als das Leben selbst; wenn also ein Menschenleben geopfert wird und wenn es namentlich, wie bei den Kinderopfern, ein dem Opfernden persönlich theures Leben ist, so muss das die Huld der Götter dem Darbringenden auf besonders kräftige Weise zuwenden. — Mit dem Opfer verbindet sich immer das Gebet, welches theils (als Dankgebet) gleichfalls Huldigungsakt ist und insofern nur das erklärende Wort zu dem Zeichen des Opfers hinzufügt, theils aber auch Bitte und insofern ein Recht des Menschen gegenüber der Gottheit ist, entsprechend seiner im Opfer geleisteten Pflicht; nachdem man den Göttern in den Opfergaben das Ihre gegeben, so erwartet man auch von ihnen die Erfüllung der eigenen Wünsche; die Erhörung ist eine Dankbarkeitspflicht der Götter, wie diess auch sehr häufig ihnen vom Betenden selbst zu Gemüth geführt wird. Der Inhalt der Bitte entspricht natürlich der Situation und der religiösen Bildungsstufe des Betenden; dass die Bedürfnisse sich meistens in der irdischen Sphäre bewegen, versteht sich von selbst; aber ein Pindar betet auch um „fromme Scheu". Bezeichnend ist die Haltung des Griechen beim Gebet: aufrecht stehend und die Hände gen Himmel aufgestreckt. — Der Kultus der Griechen war theils Privatkultus des Einzelnen und der Familie, theils öffentlicher Gemeindekultus. In jedem Haus waren kleine Götterbilder, namentlich von den speciellen Schutzgöttern des betreffenden Geschlechts, der Familie und des Berufs und zumeist das Bild der Hestia, unter deren Schutz das Familienleben selbst stand; der Priester dieser Hausgemeinde war für gewöhnlich der Hausvater, bei besondern Fällen mochten wohl auch besondere Priester beigezogen werden, wie die Demeter-Priesterin bei der Hochzeit. Alle wichtigeren häuslichen Ereignisse: Hochzeit, Geburt eines Kindes, Beginn der Mündigkeit beim Knaben, glückliche Rückkehr von einer Reise, Genesung aus Krankheit oder Tod, wurden durch religiöse Weihe begangen; ausserdem fand täglich ein in einfacher Trankopferspende bestehendes Morgen- und Abendopfer statt und nach dem Essen war der Päan oder das Loblied stehende Sitte. — Der öffentliche Gottesdienst war gebunden an die gemeinschaftliche Kultusstätte der Gemeinde und an die Vermittlung der ordent-

Digitized by Google

lichen Priester. Jene Kultusstätte war früher nur ein Altar unter freiem Himmel, umgeben von einem schattigen Hain; später kam dazu das Gotteshaus, der Tempel. Dieser ist nicht eine Ueberdachung des Altars, der vielmehr — damit der Opferdampf zum Himmel emporsteigen konnte — im äussern oder inneren Hof des Tempels unter freiem Himmel stand; der Tempel ist das Obdach des Gottesbilds, welches in keinem Gotteshaus fehlen durfte. An das Dasein seines Bildes schien auch die Gegenwart des Gottes selbst geknüpft zu sein, wenigstens insoweit, dass ein Tempel, dem das Gottesbild irgendwie abhanden gekommen war, auch von der Gottheit selbst verlassen erschien, nicht aber so, dass man den Tempel für den ständigen und ausschliesslichen Wohnort des Gottes gehalten hätte, der vielmehr bei jedem Kultusakt erst angerufen wurde, aus der Gegend, wo man gerade seinen Aufenthalt dachte, sich an die Opferstätte zu begeben. Der Tempel und das Gottesbild in ihm galt also wohl mehr nur als das geheimnissvolle Anziehungsmittel für den Gott, denn als dessen feste Behausung. Den regelmässigen Dienst in diesen Tempeln verwaltete immer je eine Person, Priester oder Priesterin; ihre Aufgabe ist: die Opfergaben in Empfang zu nehmen, den Vollzug des Opfers zu leiten und Gebete für das Volk und in dessen Namen an die Gottheit zu richten. Die einzige hiezu nöthige Bedingung ist Kunde des Rituals, liturgische Routine, keineswegs aber theologische Wissenschaft; die Träger des religiösen Glaubens waren bei den Griechen jederzeit vielmehr die Dichter als die Priester und die letztren konnten daher auch nicht zur besondern Kaste werden. Wohl gab es auch einzelne erbliche Priestergeschlechter, in welchen sich gewisse Kultustraditionen fortpflanzten; aber diess war doch sehr weit entfernt von der Exklusivität und inneren Organisation einer Priesterkaste; denn jene erblichen Priestergeschlechter der Griechen hatten nicht den ganzen öffentlichen Kultus, sondern je nur den eines einzelnen Gottes oder auch eines bestimmten Festes in ihrer besondern Obhut und Verwaltung; ferner standen sie nicht ausserhalb des Volks, sonden gehörten diesem ganz wie alle Andern an und hatten beliebige bürgerliche Stellungen und Berufsarten; endlich bestand keinerlei engere Verbindung zwischen den einzelnen

Digitized by Google

Priestern oder Priestergeschlechtern auch nur eines und desselben Staats, viel weniger zwischen denen der verschiedenen Staaten. Vollends aber ist jede Vorstellung von erblicher Priesterkaste ausgeschlossen durch den Umstand, dass es auch nicht erbliche, ja nicht lebenslängliche Priesterämter gab, die einfach durch Wahl oder Loos aus der Volksgemeinde heraus besetzt wurden. Gewisse Ehrenrechte kamen den Priestern zwar zu, aber diese waren nur an das Amt, nicht an die Person geknüpft; von einem erheblichen Einfluss des Priesterstandes auf die öffentlichen Angelegenheiten findet sich bei den Griechen nirgends etwas, ausgenommen in Delphi, wo das Priesterkollegium, das die pythischen Orakel redigirte, allerdings von bedeutendem Einfluss war, aber derselbe war rein nur moralischer Art, durch keinerlei hierarchische Organisation unterstützt. — Die öffentlichen Kultusakte fanden theils ausserordentlicher Weise bei Gelegenheit wichtiger öffentlicher Vorgänge statt, z. B. bei Kriegsunternehmungen und Friedensschlüssen, auch bei Eröffnung der gewöhnlichen Volksversammlungen; theils bestanden sie in der ordentlichen Feier der jährlichen Feste. Diese waren in den verschiedenen Gauen und Städten verschieden, da jeder Stamm seine besondern Stammgottheiten und besondern Lokaltraditionen hatte, an welche sich natürlich die Festfeier anschloss. Die Feier eines grösseren Festes, wie z. B. der attischen Panathenäen, verlief in folgender Weise:*) die gesammte Gemeinde bewegte sich in feierlichem Zuge zum Tempel, voran die geschmückten Opferthiere, denen die Priester folgten mit den Opfergeräthschaften, dann die Beamten des Staats mit den Zeichen ihrer Würde, dann der wehrhafte Adel im Waffenschmuck oder auch in weissen Gewändern mit Zweigen in der Hand, zuletzt die bejahrten Männer und Greise. Während des Zugs erschallten aus den verschiedenen Abtheilungen desselben wechselnd feierliche Choräle, die Prozessionslieder, welche die Gemeinde zur Andacht stimmten. Wenn der Zug sich um den Altar geordnet hatte und das Opfer emporbrannte, ertönte die Kithara des Hymnensängers, dazu die vollen Chöre der Jünglinge und Jungfrauen.

*) S. Dunker, a. a. O. p 589 f.

Digitized by Google

Die feierlichen Weisen erhoben die Herzen zur Andacht, zur Empfindung der Hoheit des Gottes, welchem die Feier galt. Zugleich schlangen sich tanzende Reigen um den Altar, in deren rythmischen von der Musik geleiteten Bewegung die Feststimmung sich mimisch ausdrückte. War es eine mythische That des Gottes, an welche sich das Fest knüpfte, so versuchte der Tanz, sie mimisch anschaulich zu machen, wie z. B. den Drachenkampf des Apollo bei den pythischen Festen. Auf das Opfer folgten zuletzt der Wettgesang der Kitharoden, die Vorträge der epischen Sänger, die Aufführung von Schauspielen, die Wettspiele und Wettkämpfe, kurz alle jene Arten der Festfeier, in welcher die Griechen mit den Göttern zugleich sichselbst, die schöne Menschlichkeit, feierten; die Ausstellung des Besten, was körperliche und geistige Uebung und Bildung zu Stande brachten, war ebensosehr ein dankbarer Huldigungsakt für die Götter, die solche Gaben verliehen*), als zugleich eine Apotheose menschlicher Kraft und Gesittung, die das Leben so schön und so reich zu machen vermochte. — Es war ein heiterer Kult, dieser griechische Kult; ohne ängstliches Schuldgefühl und ohne mühselige Selbstverleugnung; wozu auch hier eine solche? Die Götter waren ja selbst nur potenzirte menschliche Wesen, denen die Natürlichkeit um und um anhieng; ihnen brauchte also nicht gedient zu werden durch Ueberwindung der Natur, sondern vielmehr dadurch, dass man die Natur sich selbst in allen ihren Trieben, den sinnlichen wie den geistigen, den geistigen wie den sinnlichen, ausleben liess und nur durch vernünftige Mässigung der natürlichen Triebe das schöne Gleichgewicht der Kräfte herstellte und von dem harmonischen Lebensgenuss jede Störung fernhielt; es war der heitere Selbstgenuss einer freien, durch Vernunft kultivirten Natur. Wohl dürfen an dieser schönen Menschlichkeit auch wir noch immer uns erfreuen, wie an der Blüthenpracht, mit welcher das junge Jahr die Erde schmückt; aber vergessen wir auch nicht, dass die Blüthe fallen muss, wenn die Frucht treiben soll! Es war jene schöne Menschlichkeit

*) Diess ist besonders die Anschauungsweise des frommen Pindar in seinen olympischen Siegesliedern.

Digitized by Google

doch nur die Blüthe des Naturlebens, nicht das Leben des von der Naturabhängigkeit frei und seiner selbst gewiss gewordenen Geistes; es war eine zwar durch Vernunft gemässigte, darum aber doch ihrem Grunde nach noch wesentlich natürliche Freiheit, welche eben darum die Abhängigkeit von der ungeistigen Naturmacht noch nicht überwunden, sondern als ihre Schranke noch an sich hatte: über dem heitern Götterhimmel des Olymp schwebte noch das dunkle Schicksal, vor dem auch die Herrschaft des Zeus noch nicht ganz sicher ist (cf. Aeschylos' Prometheus); und in die freie Menschlichkeit der griechischen Bildung ragte noch die barbarische Sklaverei herein; kein Wunder, dass den schönsten Götterbildern ein Zug stiller Trauer eigen ist und dass mitten im heitersten Lebensgenuss immer wieder jenes Wort sich vernehmen lässt: „das Beste ist, nicht geboren zu werden, und das nächstbeste, sogleich nach der Geburt wieder zu sterben; glücklicher sind die Todten, als die Lebenden!" Das Gute ist dem Griechen nur die selbstgewachsene Blüthe einer gesunden Natur; eben darum muss es aber auch das Geschick alles Natürlichen theilen und dem unerbittlichen Loos des Vergänglichen anheimfallen; und wir können es wohl begreifen, dass diess gerade von den Besten am tiefsten und schmerzlichsten empfunden wurde, dass sie am schwersten sich gedrückt fühlten von jenem durch schöne Kunst und heitern Lebensgenuss nur verhüllten, nicht gelösten Widerspruch zwischen dem unendlichen, ewigen Wesen des Menschengeistes und seiner endlichen Erscheinung, zwischen seiner wesentlichen Freiheit und seiner faktischen Gebundenheit an die Natur. War doch eben dieser Widerspruch das Motiv, aus welchem das in seiner letzten Wurzel tief religiöse System des Philosophen Plato hervorgieng! Dieselbe Nichtbefriedigung an dem bestehenden Kult der obern Götter lag nun auch dem Mysterienkult zu Grunde oder trug doch zu seiner grossen Bedeutung sehr viel bei.

Die eleusinischen Mysterien erwuchsen aus dem hauptsächlich zu Eleusis gefeierten Demeterkult. Wir haben oben gesehen, dass diese Feste ursprünglich einfach agrarische Bedeutung hatten und auf das Ersterben der Vegetation im Herbst und ihr Wiederkehren im Frühling sich

Digitized by Google

bezogen. Wie nun im ägyptischen Osiriskult das aus dem Tode erstehende Leben der Natur als Sinnbild für das Leben der abgeschiedenen Menschenseele betrachtet wurde, so schloss sich auch an den Demeterkult ein Unsterblichkeitsglaube an, der aber hier nicht zum allgemeinen und öffentlichen Volksglauben wurde, wie in Aegypten, sondern als Geheimlehre im Kreise der Mysten oder Geweihten sich fortpflanzte. Der auf Homer sich stützende Volksglaube kannte keine eigentliche Unsterblichkeit der Seele; das Prinzip der (selbstbewussten) Persönlichkeit liegt nach Homer im Leib (und zwar im Zwerchfell), geht also auch mit diesem im Tode zu Grund; die zurückbleibende Seele ist daher nur ein wesenloser Schatten, dem für gewöhnlich (Ausnahmen sind dem Dichter zu gut zu halten) kein Bewusstsein zukommt. Eben daher konnte auch hier von einer jenseitigen sittlichen Vergeltung keine Rede sein; wohl gibt es ein Elysium oder selige Inseln im fernen Westen ausserhalb der Unterwelt, aber dort sind nur besondere Götterlieblinge, wie ein Rhadamantys und Menelaos, nach Hesiod alle die alten Götter und Heroen; auch gibt es einen Tartaros, das Unterste der Unterwelt; aber dort sind nur die überwundenen Titanen; auch werden besonders arge Frevler, ein Tantalos, Sisyphos, Ixion durch die Qualen fortwährenden getäuschten Verlangens und fruchtlosen Strebens bestraft; allein solche vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, ist die Menschheit im Ganzen jenseits unterschiedslos am gleichen Ort und in gleicher Lage: Alle umschliesst der finstere Hades (der übrigens bald in die Tiefe der Erde bald an äussersten Westen verlegt wird) und wenn sie auch ihr irdisches Thun fortsetzen, so ist es doch nur ein gewissermassen schlafwandelndes Vegetiren, ohne Bewusstsein und Empfindung und daher im Vergleich zum diesseitigen Leben höchst traurig, trauriger noch als selbst das traurigste Loos unter der Sonne. — Gegenüber dieser Trostlosigkeit der homerischen und volksthümlichen Eschatologie suchten nun tiefere Gemüther einen Trost in dem Unsterblichkeitsglauben der Geheimlehren. Die Mittheilung derselben erfolgte nicht mit einemmale, sondern in methodischem Stufengang, deren Ende (die Weihe, τελετή) im vollen Schauen (Epoptie) bestand. Schon die Ausdrücke ἐποπτία, ἱεροφάντης (Zeiger des Heiligen)

Digitized by Google

und *Φάσματα* (Erscheinungen) weisen darauf hin, dass die Einweihung in die Geheimlehren nicht sowohl mittelst lehrhaften Worts, als mittelst anschaulicher Symbole, vielleicht auch dramatischer Aufführungen geschah; das Suchen und Wiederfinden der vom Hades entführten Kore mag hiebei die Grundlage gebildet haben, an welche sich symbolische Darstellungen des Lebens der Seelen nach dem Tode, der Seligkeit der Einen wie der Unseligkeit der Andern, leicht anknüpfen liessen. Die Seligkeit, die als Leben in blühendem Gefilde unter ewigem Sonnenlicht bei fortwährenden heitern Symposien vorgestellt wurde, war Privilegium der Geweihten, während die Ungeweihten im Koth liegen und von Schlangen und brennenden Fackeln gequält werden sollten. Auch dieser Geheimbund theilte also die Unart aller religiösen Sekten, das Endschicksal der Menschen nicht von ihrem inneren Werth, sondern von der Angehörigkeit zur äussern Parteigemeinschaft abhängig zu denken; indess verlangte man doch auch von den Geweihten, dass sie ihrem Namen „Heilige" auch wirklich Ehre machen durch gerechtes und frommes Leben; dieser Gewissensschärfung dienten die der Einweihung vorangehenden symbolischen Reinigungs- und Sühngebräuche. Dass diese Mysterien in dieser Weise wirklich heilsam gewirkt haben, ist mit Sicherheit aus der hohen Achtung zu schliessen, welche sie im ganzen Alterthum, auch bei Männern wie Sophokles und Plato genossen haben. — Die dionysisch-orphischen Mysterien waren in Lehre und Praxis phantastischer, als die eleusinischen und scheinen aus diesem Grunde grössere Anziehungskraft auf die Massen geübt zu haben, wenigstens vom 5ten Jahrhundert an. Ihr Ursprung ist ein ähnlicher wie der der eleusinischen Mysterien: die agrarischen Feste des Land- und Weinbaugottes Dionysos, deren Feier, von Haus aus bäuerlich-derb, durch Verschmelzung mit dem phrygischen Kybelekult frühe schon einen orgiastischen Charakter bekam. Unverkennbar asiatischen Ursprungs und auf's engste verwandt mit den Sagen von Melkarth, Attis, Adonis u. s. w sind die beiden Hauptsagen, die den Dionysosmysterien zu Grunde liegen: die von der Hochzeit des Dionysos mit Ariadne und die von Leiden, Tod und Wiederkehr des Gottes; wie der kretische Zeus,

Digitized by Google

so ist auch dieser asiatisch umgebildete Dionysos ein durch Geburt, Tod und Neubelebung hindurchgehender, wandelbarer, zeitlich-vergänglicher und doch ewig neuverjüngter Gott; er vereinigt ganz wie die asiatischen Gottheiten in sich beide Seiten: Leben und Tod; er ist der Gott der blühenden Jugend, der üppigen Lebenslust, der kräftigen Zeugung, der schwärmerischen Begeisterung, und ist auch wieder der Gott des Todes („Zagreus" nach dieser Seite hin genannt), der alle Schmerzen der alljährlich absterbenden Natur an sich selbst erfahren muss. Zu diesem ausländisch-phantastischen Charakter des Gottes und seines Kults mochten dann noch ägyptische Einflüsse hinzukommen, die sich unter dem Namen des altberühmten Sängers Orpheus als altgriechisch einschmuggeln wollten*), oder mochten wirklich Ueberlieferungen älterer griechischer Weisen über jenseitige Zustände schon vor Pythagoras existiren und die Quelle für dessen Lehre bilden: — wie dem sei, jedenfalls schlossen sich phantastisch-spekulative Geheimlehren über Unsterblichkeit und Seelenwanderung an den orgiastischen Kultus des Dionysos an und entlehnten diesem die Symbole für ihre auf Orpheus zurückgeführten Philosopheme**). Mit der Seelenwanderungslehre standen auch hier Sühnegebräuche in Verbindung, die dem um sein künftiges Schicksal Besorgten heilskräftige Wirkung verhiessen***); und aus diesen Reinigungs- und Sühngebräuchen bildete sich mit der Zeit eine ascetische Ethik von mannigfachen Satzungen, zu welchen Enthaltung von thierischer Nahrung, Ehelosigkeit, Scheu vor Verunreinigungen durch Berührung mit Geburt oder Tod und eine weisse Kleidung gehörten. Auch eine pantheistische Neigung zur Verschmelzung der einzelnen Götter†)

*) Diess versichert Herodot mehrfach: 2, 81. 123 (wo Orphiker und Pythagoreer unter denen, welche die von Aegypten überkommene Unsterblichkeitslehre fälschlich für ihr Eigenthum ausgeben, gemeint sind).

**) Man vergl. hiezu Zelter, Gesch. der griech. Phil. (2. Aufl.) I, p. 42—53. II, p. 24—26.

***) Diese Seite hebt Nägelsbach, (nachhom. Theol. p. 366 f.) als die Hauptsache hervor, was aber doch wohl schief ist.

†) Der bei griechischen Philosophen mehrfach citirte Vers: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται gehört einem alten orphischen Gedichte an.

Digitized by Google

und ein bodenloser Glaube an die Wundermacht der Geweihten*) war diesen dionysischen Mysterien eigen. Alles diess sind aber Züge, die dem ächtgriechischen Geiste heterogen sind; man wird daher in dem starken Ueberhandnehmen dieser Weihen zur Zeit des Euripides und Aristophanes ein Zeichen des sinkenden griechischen Volksthums sehen dürfen.

Die hohe Bedeutung aller dieser Mysterien bestand darin, dass sie durch die Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung und durch die darauf bezüglichen Sühnungen eine wesentliche Lücke der Volksreligion ergänzt und tieferen Gemüthern Trost und Befriedigung gewährt haben, ohne doch mit der Volksreligion zu brechen, vielmehr so, dass sie die neuen und höheren Ideen an die ältesten Volksgötter (denn zu diesen gehörte Demeter und Dionysos) anknüpften und in alte Kultusformen einkleideten. Sie bildeten insofern ein wichtiges Bindeglied zwischen der glaubigen Gemeinde und den aristokratischen Kreisen der Wissenden und Gebildeten; ihr Einfluss auf die letzteren muss gross gewesen sein; denn die Lehre der eleusinischen Mysterien von der jenseitigen Vergeltung finden wir bei Pindar, Aeschylos und Sophokles (und zwar beruft sich unter diesen Sophokles ausdrücklich auf jene Quelle seiner Ueberzeugungen; und die Seelenwanderungslehre der orphisch-dionysischen Mysterien gieng in die philosophischen Systeme des Pythagoras und Plato über.

Die römische Religion**)

ist im Vergleich zu der reichen Entwicklung der griechischen so arm an eigenthümlichen theoretischen Vorstellungen, dass sie in dieser Beziehung kaum eine besondere Berücksichtigung in einer allgemeinen Religionsgeschichte verdienen würde; aber ihre Eigenthümlichkeit liegt auf Seiten der religiösen

*) Man vergl. die „Bacchen" des Euripides.

**) Literatur: Preller, „röm Mythol." Hartung, „die Religion der Römer". Zeller, „Religion und Philosophie bei den Römern" in den gesamm. wiss. Vorträgen.

Digitized by Google

Praxis, des Kultus, sofern sich in diesem theils eine eigenthümliche psychologische Stellung des Menschen zur Gottheit ausprägt, theils auch die Religion zum Staatsleben in eine so enge Beziehung gesetzt ist, wie sonst nirgends im Occident.

Die römischen Götter sind zum grösseren Theil die gleichen, wie in den andern arischen Religionen; aber es ist bezeichnend, dass die Naturbedeutung dieser Götter in Rom von Anfang an fast bis zur Unerkennbarkeit zurücktritt hinter ihrer Beziehung auf ethische Lebensverhältnisse des Menschen. Wie die Griechen in Zeus, Athene und Apollo, so hatten die Römer in Jupiter, Juno und Minerva eine höchste Göttertrias, die in einem gemeinsamen Tempel auf der Burg der Stadt, dem Kapitol, verehrt wurden. Jupiter (zusammengesetzt aus pater und Jov, dem gleichen Stammwort wie Zeus, Zio, sanskr.: Dyu), der Gott des lichten Himmels, ist der „beste und grösste" Gott d. h. im Sinn der Römer: der unter allen Göttern an Ehre und Macht hervorragendste, der als Haupt der Götter zugleich Inhaber jener Majestät ist, wie sie dem (römischen) Staate zukommt und sich sichtbar darstellt in den Königen, später im Volk und seinen höchten Behörden und noch später in den Kaisern. Zwar im ältesten von König Numa herrührenden einfacheren Kultus waren es noch mehr die rein religiösen Ideen der Reinheit und Heiligkeit, die in der Vorstellung des lichten Himmelsgottes überwogen, wie denn auch früher dieser ganze Kultus einen feierlich ernsten Charakter trug und insbesondere vom obersten Jupiterspriester eine bis in's kleinste Detail gehende ascetische Reinheit forderte. Allein als die Tarquinier auf dem Kapitol den ersten eigentlichen Tempel für Jupiter, Juno und Minerva bauten und durch etruskische Kunst ausschmücken liessen, als zum früheren einfachen Opfer die prächtigen Prozessionen, Opferschmäuse und insbesondere die grossen römischen Spiele als der Gipfelpunkt der Feier hinzukamen, da galt der ganze Jupitersdienst nicht mehr sowohl dem lichten Himmelsgott, als vielmehr dem unsichtbaren Oberhaupt des römischen Staats, in welchem man die Quelle und den Repräsentanten aller römischen Macht, Ehre und Herrschaft sah; es war so unter dem Namen des obersten Staatsgottes eigentlich

Digitized by Google

der Staat selbst, dem all' diese Feier galt. — Juno, die weibliche Form von Jovis, wie Dione von Zeus, ist, wie diese, ursprünglich die fruchtbare Erdgöttin *), wird dann aber als Gattin des Jupiter zur Himmelskönigin, dem göttlichen Urbild menschlicher Weiblichkeit, zur Patronin des Weibes in allen ihren Verhältnissen, insbesondere als Gattin und Mutter; in ihr war dem Römer ebenso das göttliche Recht und ideale Wesen der Ehe und Familie repräsentirt, wie in Jupiter das des Staats; dem Römer aber war die sittliche Idee der Ehe viel zu heilig, als dass er das göttliche Urbild derselben in der leichtfertigen Weise der griechischen Epiker hätte karrikiren mögen; allerdings lag ihm auch die Versuchung dazu schon viel ferner desswegen, weil die Naturbedeutung der Götter, die Quelle der meisten skandalösen Mythen, von Anfang hier sehr zurückgetreten war. — Minerva (vielleicht von demselben Stamm wie mens, der Geist) ist so ganz die Göttin der Weisheit und Kunstfertigkeit, dass es fast zweifelhaft wird, ob sie je eine ähnliche Naturbedeutung gehabt habe, wie ihr griechisches Gegenbild Athene, die Aether- und Gewittergöttin. — Janus und Diana (gleichfalls Ableger jener fruchtbaren Wurzel, welche den lichten Himmel bedeutet) sind die Götter des Tages- und des Nachtlichts, der Sonne und des Monds, entsprechen also insofern der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Paares Apollo und Artemis; aber noch viel mehr als bei Apollo hat sich bei Janus diese ursprüngliche Bedeutung verloren, um einer andern, ethischen Platz zu machen, die freilich nach einer ganz anderen Seite hin lag, als bei Apollo. Der italische Sonnengott wurde als der Pförtner des Himmels betrachtet, der dessen Thore Morgens öffnet und Abends schliesst; und daraus wurde er dann zum Pförtner schlechthin, zum Herrn alles Aus- und Eingangs, Anfangs und Endes, aller irdischen Thore und Strassen und alles sich zwischen denselben bewegenden Handels und Wandels; unter seiner Obhut stand der Anfang des Menschenlebens und zwar vom ersten Moment

*) Wie diess Varro gewiss nicht bloss den spekulativen Prinzipien der Stoa zulieb, sondern in richtigem Einblick in die Realgrundlagen der Mythologie erkannt hat.

Digitized by Google

seiner physischen Entstehung an; ihm war der Anfang jedes Tages, jedes Monats und der erste Monat des natürlichen Jahrs (nach dem kürzesten Tag) geweiht; unter ihm stand Anfang und Ende des Kriegs, wie die Wege und Ausgänge friedlicher Geschäfte, des Handels und der Schifffahrt; endlich war er auch der Anfänger des Gottesdienstes, dessen bei jedem Opfer und Gebet zuerst gedacht wurde; ob diese Ehre ihm nur zukam, weil aller Anfang durch ihn gemacht werden musste, oder ob dabei der Gedanke zu Grunde lag, dass er als Himmelspförtner den Weg zu den Göttern vermittle, möge dahingestellt bleiben; jedenfalls ist aber die Idee einer Mittlerschaft zwischen Göttern und Menschen in der Vorstellung von Janus nicht weiter ausgebildet worden, geschweige dass sie zu der Idealität einer Apollo-Religion verwerthet worden wäre. — Wie Janus den Anfang, so bildete Vesta den Schluss bei den Kultusakten; wie die griechische Hestia, ist sie Göttin des häuslichen Herdes, des Symbols des Familienlebens und seiner Erweiterung, des Staatslebens; an ihrem öffentlichen Tempel dienten reine Jungfrauen, die Vestalinnen, welchen die Hut über das Altarfeuer, das Symbol des unversehrten Gemeinwohls, anbefohlen war. — Eine den Römern und Italikern überhaupt eigenthümliche Gottheit ist Mars (von ungewisser Ableitung): ursprünglich Gott der zeugenden Naturkraft, wie sie im Segen von Feldern, Heerden und menschlicher Ehe zur Erscheinung kommt; der erste Frühlingsmonat ist ihm heilig und als besonderes Opfer wird ihm der Ertrag des jungen Jahrs an Früchten, Vieh und Menschen geweiht („heiliger Frühling"), letztre, um unter seiner Führung sich neue Wohnsitze zu suchen und Kolonien zu gründen. An diese Naturbedeutung des Gottes schloss sich aber weiterhin die Idee der Mannhaftigkeit im Allgemeinen und insbesondere der kriegerischen Kraft, des Heldenthums; während die erstre Bedeutung sich zwar auch nicht ganz verlor, vielmehr unter den Landleuten noch in späten Zeiten in Gebeten und Bräuchen festgehalten wurde, so dachte man in der Stadt selbst doch später nur an den kriegerischen Charakter des Gottes. Ein anderer Name für denselben Gott war bei den Sabinern Quirinus, der bekanntlich mit dem Stammesahnherrn Romulus später identificirt und so aus einem Gott zum Heroen

Digitized by Google

herabgesetzt wurde, wie diess in der griechischen Mythologie so häufig geschah.

Zu diesen alt- und ächtrömischen Göttern kamen nun aber im Verlauf der Jahrhunderte alle mögliche griechische und später sogar orientalische Gottheiten hinzu. Die Tarquinier, welche schon durch Verpflanzung etruskischen Gottesdiensts nach Rom die Einfachheit des alten Kultus aufhoben, legten auch den Grund zur Hellenisirung der römischen Religion, indem sie durch Einführung der sibyllinischen Bücher aus der griechischen Stadt Kumä der apollinischen Religion gesetzliche Geltung und weitreichenden Einfluss in Rom verstatteten. Der grosse Anklang, den diese Kumanische Sibylle in Rom, wo es doch an wahrsagenden Nymphen und Auguren auch nicht fehlte, gefunden hat, beweist eine sehr bestimmte Hinneigung zum apollinischen Kultus, der durch sein System von Sühnungen eine Lücke der altitalischen Religion auszufüllen schien. Es ist auch nächst den altrömischen Göttern Jupiter, Janus, Mars kein Gott in Rom so populär geworden, wie der griechische Apollo; ja dieser ausländische Gott hatte die Kraft, in einer Zeit, wo jene alten Kulte schon im Absterben begriffen waren, unter Augustus, sich noch einmal zu verjüngen und neben dem kapitolinischen Jupiter als der mächtigste und am meisten angebetete Gott bis zum Ausgang des Heidenthums zu behaupten. — Auf Grund der Autorität der sibyllinischen Sprüche wurden weiterhin eine ganze Reihe griechischer Gottesdienste in Rom eingebürgert: Im Jahr 496 a. C. der Dienst der griechischen Götter Demeter, Dionysos und Persephone unter den Namen: Ceres, Liber und Libera; 291 a. C. Aeskulap, ein zum Kreise des Heilgottes Apollo gehöriger Untergott; 217 a. C. die erycinische Venus, eine schon halb orientalische Gottheit, deren Kult wesentlich zur Ausbildung der Aeneassage beigetragen hat; 205 a. C. wurde vollends die „grosse Idäische Mutter“ aus Pessinus eingeholt, deren Kult zur Korruption der römischen Religion nicht wenig beigetragen hat. Wie weit diese Korruption schon im Anfang des 2ten Jahrhunderts a. C. fortgeschritten war, davon zeugt der skandalöse Prozess, zu welchem die dionysischen Mysterien im Jahr 186 a. C. Anlass gaben. Diese Geheimdienste, die

Digitized by Google

von den grossgriechischen Städten aus über Italien sich verbreitet hatten und damals allein in Rom über 7000 Anhänger zählten, waren zu einem solchen Pfuhl des scheusslichsten Lasters geworden, dass infolge der gerichtlichen Untersuchung viele Hunderte hingerichtet, noch Mehrere verbannt und alle dionysischen Vereine auf's strengste verboten wurden.

Ausser diesen eigentlichen mythologischen Hauptgöttern hatten nun aber die Römer noch eine zahllose Menge untergeordneter göttlicher Wesen, die ihre Verehrung dem Bedürfniss verdankten, für alle und jede einzelne Existenz, Lokalität, Zuständlichkeit oder Thätigkeit eine besondere Schutzgottheit anzurufen, — ein Bedürfniss, das aus einer superstitiösen Gemüths- und abstrakt logischen Verstandesrichtung zu gleichen Theilen hervorgieng. Wir können diese Klasse von göttlichen Wesen eintheilen in solche, welche einer dauernden Existenz, sei es eines Individuums oder eines Kollektivwesens oder auch eines Ortes, als bleibender Schutzgeist beigesellt sind, und in solche, welche es nur mit einer vorübergehenden Thätigkeit oder Zuständlichkeit zu thun haben, und endlich in solche, welche nur die Personifikationen abstrakter Begriffe sind; die erstren sind die Genien, die zweiten die Götter der Indigitamente und die letzten die personificirten Tugenden u. dgl. Der Genius ist (nach der Wortverwandtschaft mit gignere) eigentlich ein schöpferisches und beseelendes Wesen, welches, wo sich immer ein eigenthümliches Leben regt, unsichtbar thätig ist, sowohl im Ganzen und Grossen als im Einzelnen und Kleinen. Wenn römische Theologen auch von einem Universalgenius der Welt reden und von diesem die individuellen Genien ableiten, so ist diess nicht bloss stoische Umdeutung, sondern es liegt darin die ganz richtige Erkenntniss, dass dieser Pandämonismus, der die ganze Welt mit Schutzgeistern erfüllt, sehr nahe verwandt ist mit der pantheistischen Ansicht, welche die Gottheit als das allgemeine und Alles beseelende Leben der Welt fasst. Wirklich finden wir auch bei den Römern eine unverkennbare Hinneigung zu dieser pantheistischen Ansicht, die sich schon in dem häufigen Gebrauch des Wortes numen verräth, sofern hiemit die Gottheit als unpersönliches, unbestimmtes und unbestimmbares Wesen bezeichnet ist. Das numen

Digitized by Google

und die Genii gehören zusammen wie Allgemeines und Besonderes; die Genien sind das individualisirte und lokalisirte Numen, die schöpferische Kraft in ihrer besonderten Erscheinung und Wirksamkeit. Ebendaher existiren die Genien der Individuen erst von deren Erzeugung an, weil erst durch diese die Besonderung der allgemeinen schöpferischen Kraft eintritt; sie begleiten dann den Menschen durch sein ganzes Leben, nehmen Theil an Freud und Leid und verlassen ihn erst im Tode; doch hören sie auch dann nicht auf, sondern existiren fort als Laren oder Manen, was beides die Seelen der Verstorbenen bedeutet. Diese dachte man sich theils als gute, lichte Geister, die dem Hause und der Familie der Hinterbliebenen mit Schutz und Wohlwollen nahe sind und insofern Penaten heissen, also etwa wie die Holden und Elben der deutschen Mythologie; oder aber als böse Spukgeister, Unholde und Kobolde, in diesem Fall speciell Larven oder Lemuren genannt. Alle diese sind aber wesentlich identisch mit den Genien der Einzelnen, nur aber als die Geister von Verstorbenen, nicht von Lebenden. Daraus erhellt, dass die Genien nicht eigentliche Schutzgeister sind, die zum Menschen noch äusserlich hinzutreten würden, sondern sie sind sein eigenes Lebensprinzip, das unvergänglich-Göttliche, wie es in ihm, und zwar in seinem vernünftigen Geist, individualisirt ist. Dass auch den Göttern Genien zukommen, darf uns hiernach nicht auffallen, denn auch sie sind ja, als polytheistische Einzelwesen, individualisirte Erscheinungen des allgemeinen Numen. — Ausser den Personal- und Ortsgenien gab es dann aber auch Gelegenheitsgenien, d. h. solche Besonderungen der allwaltenden Gottheit, welche nur zum Zweck und aus Anlass einer besondern Thätigkeit oder Zuständlichkeit, wozu man sich der göttlichen Hülfe versichern wollte, fixirt und personificirt wurden; diess sind die sogen. Götter der Indigitamente, d. h. „der liturgischen Gebetsformeln“ aus den alten gottesdienstlichen Satzungen und Bräuchen, wie sie von Numa festgestellt worden waren. Es war das eine Schaar dienender hülfreicher Mächte, gar nicht unähnlich den Engeln des spätern Judenthums und Christenthums, deren Walten sich je auf eine bestimmte Situation des menschlichen Lebens vom ersten Moment

Digitized by Google

seiner Entstehung im Mutterleibe an bis zum Leichenbegängniss und der Todtenklage hinaus beziehen; nur beispielsweise seien erwähnt der Vagitanus, der die Kinder das Schreien lehrt, die Levana, welche das Neugeborne aufhebt und dem Vater vorlegt, die Kunina und Rumina, welche die Wiege und das Säugen überwachen, die Nundina, welcher die Namengebung am 9. Tage heilig ist, die Potina und Eduka, welche das entwöhnte Kind an Speise und Trank gewöhnen; die Ossipago lässt die Knochen des Kinds erstarken, der Statanus lehrt es stehen, die Abeona und Adeona hin- und hergehen, der Fabulinus und Lokutius schwätzen und sprechen, die Iterduka nnd Domiduka führt es aus dem Haus und zurück, die Numeria lehrt das Zählen, die Kamena das Singen, die Strenua verleiht Körperkraft, und Catius, Consus und die Sentia verleihen Verstand u. s. w. Es gehört die ganze Begriffsspalterei eines römischen Juristenverstandes dazu, um nur alle diese Sondergottheiten auszusinnen und von einander zu unterscheiden. Denkt man sich nun, dass in ähnlicher Weise jeder Situation im Leben des Einzelnen, der Familie und des Staats ein besonderes höheres Wesen präsidirte und durch bestimmt vorgeschriebene Sprüche um seinen Schutz angerufen werden musste, so mag man annähernd sich vorstellen, mit welch' einem Netz religiöser Satzungen das ganze römische Leben umsponnen war: es sollte das ganze Leben sich äusserlich als ununterbrochener Gottesdienst darstellen!

Eine tiefe Religiosität, das lässt sich nicht leugnen, liegt hier zu Grunde, ein lebhaftes Gefühl steter Abhängigkeit von der Gottheit, ein Drang, stets sich in Beziehung zu den höheren Mächten zu setzen und ihres Schutzes sich zu vergewissern. Aber diese Religiosität war dann doch wieder nicht tief und innerlich genug, um dieser Beziehung in der Tiefe des frommen Gemüths inne zu werden und sie durch geistige Akte zu vollziehen; diese Mystik lag der gemüthlosen, praktisch-verständigen Natur der Römer ferner als jedem andern Volk (ausgenommen etwa die Chinesen); man suchte daher den fortwährenden Rapport mit der Gottheit herzustellen durch ein endloses System gottesdienstlicher Observanzen und so bekam die römische Religiosität den

Digitized by Google

Charakter peinlicher Skrupulosität und zugleich mechanischer Aeusserlichkeit und pharisäischer Gesetzlichkeit. Dieses Ueberwuchern der religiösen Praxis in dem Formenwesen des Kultus stand mit der Armuth der religiösen Phantasie in der Götterlehre in innerem Zusammenhang. Die Hauptgötter der Römer waren zu wenig individualisirt und wohl auch dem religiösen Bewusstsein zu sehr in erhabene Transcendenz ferne gerückt, als dass sie so persönlich und mithandelnd in die menschliche Geschichte hätten hereintreten können, wie die griechische Demeter und Dionysos, wenn sie den Ackerkau und Weinbau stiften, Athene, wenn sie den Oelbaum pflanzt und Künste und Handwerke erfindet, oder Apollo und andere Götter in ihren Epiphanieen. Um so mehr aber sind bei den Römern die Offenbarungen der Götter mittelbare Wirkungen; durch allerlei Zeichen und Wunder, wie Missgeburten, Erdbeben, Stein- oder Feuerregen, ausserordentliche Töne in der Luft, Bewegung von Götterbildern, überdiess durch die regelmässigen Beobachtungen des Vogelflugs, der Blitze und der Thiereingeweide geben die Götter ihren Willen zu erkennen. So ist auch dem Römer die ganze Natur mit Göttern und Geistern durchdrungen und jedes ausserordentliche oder auch nur überraschende Ereigniss in der Natur wie im Menschenleben ist ihm eine Götterstimme; aber es sind das doch nur stumme Offenbarungen, die erst menschlicher Deutung bedürfen; und hier war nun ein grosses Feld für eine höchst komplizirte positive Ceremonialgesetzgebung, welche für jedes göttliche Zeichen feststellte, was es bedeute und was darauf von Seiten der Menschen zu geschehen habe, um den Willen des Gottes zu erfüllen, beziehungsweise sein Missfallen zu sühnen. Das Verhältniss des Menschen zur Gottheit wurde hier ganz als positives Rechtsverhältniss aufgefasst, in welchem Alles darauf ankam, dass die Kultushandlungen genau in der vorgeschriebenen Form vollbracht werden, da jeder kleinste Verstoss, jede zufällige Störung den ganzen Akt nichtig oder unheilvoll machen kann. War schon dadurch die Gefahr einer Entleerung der Religion zur äusseren Formsache nahe gelegt, so wurde diese noch grösser dadurch, dass jene religiöse Gesetzgebung zugleich Staatsgesetz war; je äusserlicher jener ganze Ceremonialdienst war,

Digitized by Google

um so mehr liess er sich als eine blosse Sache der Staatsklugheit, der weltlichen Politik auffassen und nicht nur liess er sich so auffassen, sondern er wurde auch in Wirklichkeit mehr und mehr von den Staatsmännern als Werkzeug und Hebel ihrer politischen Zwecke benutzt.

Diess war aber auch die praktische Konsequenz jener Grundanschauung, die wir im Jupiterkult oben hervorhoben, wornach der Staat die sichtbare Darstellung der göttlichen Majestät, die Gottheit der unsichtbare Repräsentant der Majestät des Staats ist. Durch diese enge Verbindung der Religion mit dem Staat war der Standpunkt der Naturreligion von Anfang an noch viel entschiedener überwunden, als bei den Griechen; jener den Griechen so lange nachgehende Rest derselben, das über den Göttern stehende Schicksal, ward hier zum Fatum d. h. zum Gottesspruch, in welchem nicht eine übergöttliche Nothwendigkeit, sondern der Wille Jupiters zur Offenbarung kommt; und dieser wiederum ist nichts als der Wille des göttlichen Oberhaupts des römischen Staats, ein Wille, der auf nichts anderes gehen kann, als auf die Herrlichkeit dieses Staats. So verwandelte sich dem Römer der Glaube an ein blindes Schicksal in den Glauben an die göttliche Bestimmung Roms zur Weltherrschaft. Aber freilich, indem diese Religion den Menschen nicht über den Staatsbürger erhob und über die endlichen Zwecke der Politik nicht einen absoluten Zweck hinaufstellte, so vermochte sie auch nicht, dem niedrigsten Utilitarismus selbstischer Staatsmänner zu wehren, sondern wurde ihrerseits zur hohlsten Maschinerie im Dienste beschränkter und unreiner Zwecke herabgesetzt. Im Kaiserkultus hat die römische und die ganze occidentalische Religion geendet.

Digitized by Google

4. Kapitel.

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Religion der Chinesen*).

Die chinesische Religion leitet zwar nicht ihren Ursprung, wohl aber ihre bestimmte Ausgestaltung und Fixirung in heiligen Schriftsammlungen von Kong-fu-tse her, in dem die Chinesen das Ideal der (chinesischen — d. h. aber für sie soviel als: der ganzen) Menschheit, den „Fürsten der Weisheit" verehren. Geboren ca. 550 a. C. als Sohn eines unbedeutenden Beamten, lebte er anfangs in ärmlichen Verhältnissen, wurde Schreiber und Kornamtmann und widmete sich als solcher mit Eifer und Erfolg den Interessen der Volkswirthschaft und des Ackerbaues. Durch den Tod seiner Mutter (den Vater hatte er längst verloren) erschüttert, zog er sich vom öffentlichen Leben zurück und begann in der Stille nachzudenken über die sittlichen Aufgaben des Lebens. Besonders vertiefte er sich in die Erforschung der chinesischen Vorzeit und aus der Vergleichung der Ideale früherer Zeiten mit der sittlichen Gesunkenheit und den Schäden und Leiden der Gegenwart erwuchs ihm der Entschluss, sittlicher Reformator seines Volkes zu werden. Er war ungefähr 30 Jahre alt, als er durch seine ernste Sittenpredigt anfieng, Aufsehen zu erregen und Schüler um sich zu sammeln. Doch wollte er nichts Neues lehren, sondern verwiess immer geflissentlich auf das Alterthum und dessen Vorbilder. „Meine Lehre — sagte er — ist die, welche unsere Vorfahren gelehrt und uns überliefert haben; ich habe nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen; ich lehre sie in ihrer ursprünglichen Reinheit; sie ist unveränderlich und der Himmel selbst ist ihr Urheber. Ich streue nur, wie der Landmann, den empfangenen Samen unverändert in die Erde." Um mehr wirken zu können, suchte er eine Beamtenstelle und wurde endlich Minister; aber nach dem Tode des Fürsten, auf dessen Achtung und Gunst er sich stützte, musste er dem Neid seiner Feinde, welchen seine Sittenstrenge unbequem geworden war, weichen. Nach wechselvollen, zum

*) Literatur: Wuttke: „Geschichte des Heidenthums", 2. Theil. Bluntschli: „altasiatische Gottes- und Weltideen" p. 135—164.

Digitized by Google

Theil bitteren Erfahrungen hatte er noch am Ende seines Lebens die Genugthuung allgemeiner Anerkennung und weithin glänzenden Ruhms zu geniessen. Als er 497 a. C. starb, wusste die chinesische Welt, dass sie einen grossen Mann verloren habe; doch bedurfte es noch beinahe drei Jahrhunderte, bis seine Lehre zur Staatsreligion geworden war. Die heiligen Schriftsammlungen, die er seinem Volke hinterliess (die „King") sind nicht von ihm verfasst, sondern nur gesammelt, geordnet, verbessert und überarbeitet; ihre ältesten Bestandtheile sind mitunter 1800 Jahre älter als Kongfutse. Nach ihm sind als Lehrer der Weisheit besonders berühmt geworden sein Nachfolger in der Moralwissenschaft Mengtse (4. Jahrh. a. C.) und der bedeutendste chinesische Philosoph Tschuhi (12. Jahrh. p. C.).

Auch die chinesische Religion war ursprünglich Naturreligion, welche die umfassendsten Allgemeinheiten der Erscheinungswelt: Himmel und Erde als Gottheiten verehrte. „Der Himmel ist der Vater und die Erde ist die Mutter aller Dinge und der Menschen insbesondere" so lautet einer der ältesten Sprüche. Natürlich galt das männliche, produktive Prinzip, der Himmel (Tien) vorzugsweise als der göttliche Urgrund und wurde daher „der erhabene Herrscher, der höchste Herr" (Schang-ti) genannt. Da wir aus dem Früheren schon wissen, wie bei den Gottheiten der Naturreligion dss Sinnliche und Geistige ununterscheidbar durch einander laufen, so werden wir uns keineswegs daran aufhalten, dass dem Himmel, unter dem doch das sinnliche Himmelsgewölbe zunächst verstanden ist, doch auch geistige Eigenschaften, wie Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, Güte und zürnende Gerechtigkeit zugeschrieben wurden und dass man zum sichtbaren Himmel betete*) als zu einem Wesen, das erhören kann. Dass diess nicht mit dem geistigen Gottesbegriff des Monotheismus verwechselt werden darf, versteht sich von selbst und wird überdiess dadurch nahegelegt, dass auch die Erde an diesen geistigen Eigenschaften des Himmels

*) Z. B.: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen!" Vergl. oben (Einleit.) zwei ganz ähnliche Gebete der Inder und Griechen.

Digitized by Google

oft participirt, wie denn oft die Tugend des Himmels und der Erde dem Menschen als Vorbild in der Beständigkeit, Ordnung und Ruhe vorgehalten wird. Die Vergöttlichung dieser umfassenden Mächte schloss aber innerhalb der Naturreligion keineswegs aus, dass nicht auch besondere Erscheinungen am Himmel oder auf Erden, wie Sonne und Sterne, Berge und Bäume, als untergeordnete göttliche Wesen verehrt werden konnten; besonders aber wurden diesen untergeordneten Geistern auch die Seelen verstorbener Menschen beigezählt, welche als Schutzgeister der Familien, der Häuser, Gemeinden, Städte, auch besonderer Thätigkeiten, wie des Ackerbaues, verehrt wurden; es schreibt sich daher der Ahnenkultus, welcher in der chinesischen Religion nach der Verehrung des Himmels die höchste Bedeutung einnimmt und um so gewisser uralten Ursprungs ist, als er aus den Ideen des Kongfutse nicht folgen würde. Dass dieser Kultus später als ein Akt blosser Ehrerbietung, als dankbare Erinnerungsfeier und dergleichen erklärt wurde, beweist uns nur, dass er in die fortgeschrittenen Religionsanschauungen nicht mehr recht hineinpasste; aber nur um so sicherer steht es uns fest, dass er ursprünglich als eigentlicher Kultus göttlicher Wesen im vollen Sinn gemeint war*), so lange nehmlich die chinesische Religion noch Naturreligion war.

Frühe schon scheint bei dem verständigen Volk Chinas das Bedürfniss erwacht zu sein, über die Phantasie-Anschauungen der Naturreligion denkend hinauszugehen und jenseits der sinnlichen Erscheinung die Gründe des Seienden zu suchen. Waren nun im Volksbewusstsein der Himmel als die zeugende Kraft und die Erde als der empfangende Leib die höchsten Gründe der Wirklichkeit, so durfte das Denken nur diese Grundeigenschaften beider abstrahiren und es hatte Kraft und Stoff, Aktives und Passives, Form und Materie als die höchsten Prinzipien. Die Urkraft, Yang, und der Urstoff, Yn, bilden zusammen den Grund des Seins, sie selbst sind das Urwirkliche, aber nicht ist eines von beiden

*) Anders freilich Wuttke, der (p. 38 a a. O.) hierin nur eine volksthümliche Ausartung erblickt. Allein Verständniss historischer Prozesse ist überhaupt nicht Wuttke's starke Seite!

Digitized by Google

wirklich für sich, sondern immer nur am und im andern. Durch ihr in unendlich mannigfachen Graden abgestuftes Ineinandersein bilden sie die wirkliche Welt, in welcher also jedes Wesen eine Mischung jener Prinzipien darstellt, wobei immer eines von beiden überwiegt. Ihre erste Offenbarung und allgemeinste Erscheinung bildet Himmel und Erde; jener ist die allgemeinste Form der Urkraft, sofern sie in die Urmaterie eingegangen ist; diese ist die allgemeinste Form der Urmaterie, sofern sie die belebende Urkraft in sich aufgenommen hat. Ueber diese Zweiheit der letzten Prinzipien Kraft und Stoff noch zu einer Einheit zurückzugehen, hat Tschuhi versucht. Yang und Yn sind nach ihm Bewegung und Ruhe, Thätigkeit und Hemmung, welche nur die beiden gleichnothwendigen Seiten an demselben Urwesen (Tai-ky) sind. Diese „höchste Spitze" enthält Alles in sich, ist die Bewegung des bewegenden und die Ruhe des ruhenden Prinzips. Diese höchste Einheit wird selbst auch als Urkraft bezeichnet, denn das Bewegungsprinzip muss Kraft sein; aber da erhebt sich die Frage, woher in die Kraft, die doch ihrem Wesen nach Thätigkeit ist, die Ruhe oder Hemmung hineinkomme? Tschuhi erwiedert darauf: wenn die Urkraft nicht Bewegung und Ruhe enthielte, wie könnte dann der Urmaterie beides zukommen? Unter dieser Urmaterie können wir hier, wo sie der höchsten Einheit gegenübergestellt wird, nicht dasselbe verstehen wie oben in Yn, dem Gegensatz von Yang, sondern es kann hier nur die Erscheinung der höchsten Einheit sein in der Welteinheit; und dann heisst jener Satz so: es muss im Absoluten sowohl Bewegung als Ruhe sein, weil beide zur Welt der Wirklichkeit gehören, also in dem transcendenten Prinzip der letztern vorausgesetzt sein müssen. Auf diese Art ist aber die Zweiheit nicht wirklich in einer höheren Einheit aufgehoben, sodass sie in derselben ihren Realgrund hätte, aus dem sie sich erklären liesse, sondern es ist ihr nur eine höhere Einheit vorausgestellt, die zur Zweiheit sich einfach negativ, indifferent verhält. Sehr bezeichnend wird von Tschuhi gesagt: „Alle Dinge sind der Potenz nach (so möchte ich das lieber verstehen, was Wuttke p. 16 durch „Streben" gibt) aus dem Eins, aber das Eins ist nicht im

Digitized by Google

Stande, sie hervorzubringen; das Eins ist der Lebensgrund, aber das Zwei die Ursache des Werdens." Das ist das klare Geständniss, dass das Denken zwar nach einem einheitlichen Prinzip der Welt sucht; aber indem es die Einheit nur in der Indifferenz des höchsten Gegensatzes zu finden vermag, aus welcher nichts abgeleitet werden kann, weil sie nichts in sich enthält, so muss es doch wieder auf die Zweiheit als wirkliche Weltursache rekurriren; die höchste Einheit kann also nicht als Realgrund der Welt begriffen werden; sie bleibt daher einerseits blosse logische Voraussetzung (die leere Indifferenz der Urkraft, von welcher Tschuhi ausdrücklich sagt, dass noch Niemand von Kongfutse bis auf seine Zeit sie recht auseinanderzusetzen vermocht habe und dass sie überhaupt nicht definirt und erklärt werden könne); andererseits aber wird die Einheit, da sie als Prinzip der Welt unverständlich bleibt, in die Form verlegt, als Gesetzmässigkeit, Ordnung, Harmonie, Vernünftigkeit der Welt (Tao). Wenn nun Tschuhi auch wieder sagt, Tao sei gleichbedeutend mit dem Absoluten, Taiky, und man könne recht wohl das erzeugende Eins Tao nennen, so scheint dieser Gedanke über die Auffassung des Absoluten als Indifferenz hinauszuführen; Vernunft scheint hiemit als Prinzip der Welt bezeichnet zu sein. Allein es scheint nur so; in Wahrheit ist Tao Vernunft nicht im Sinn des vernünftigen selbstbewussten Geistes, sondern nur als Eigenschaft, Ordnung des Daseins, Gesetzmässigkeit in Bewegung und Ruhe, Harmonie des Urgegensatzes des bewegenden und ruhenden Prinzips. „Yn und Yang werden zusammen die Ordnung, Tao, genannt." Dieser höchste, spekulativste Begriff für das Göttliche, den die chinesische Philosophie erreichen konnte, ist also keineswegs Geist im Sinn des Theismus, sondern es ist die der Welt immanente vernunftmässige Form des Wirklichen; so heisst es, dass dem Haus die Vernunft einwohne, sofern die Steine die Materie, die Gestalt und Ordnung aber, durch welche sie zu einem Ganzen gefügt sind, die Vernunft sei; so heisst es überhaupt: „Vernunft ist Regel, Mass, Gesetz, Sitte; sie ist fest und bestimmt, kann sich nicht wenden oder wandeln." Sofern diese Form zugleich die selbst sich realisirende oder die

Digitized by Google

formirende Kraft ist, kann sie freilich auch als „der Geist des Himmels und der Erde“ bezeichnet werden, der alle Dinge durchdringe; aber dabei ist „Geist“ doch nur im Sinn von „bewegender Kraft, bewusstlos gestaltender Weltseele“ zu verstehen. Ausdrücklich wird der Unterschied zwischen den weisen Menschen und Yang und Yn dahin bestimmt, dass erstre mit Willen thun, was sie thun, letztre aber nicht mit Willen, sondern nur durch ihre Natur. „Die vollkommenen Menschen haben Geist und können doch nichts schaffen, Himmel und Erde haben keinen Geist und können schaffen. Sie haben keinen Geist, d. h. soviel: sie haben nur insoweit Geist, als daraus die vier Jahreszeiten und alle Dinge hervorgehen. Die Norm des Himmels und der Erde ist, dass sie alle Dinge belebt und doch selbst kein Leben enthält. Als Himmel und Erde noch keinen Willen hatten, war das Streben der Dinge zum Werden ein Streben der Kraftlosigkeit, als aber Himmel und Erde Willen hatten, wurden alle Dinge in der umrollenden Schöpfung, wie eine Mühle sich immerwährend herumbewegt.“ Dieser Wille ist also offenbar nur die der Materie einwohnende Bewegungskraft; „was sich bewegt und nicht bewegt, ruht und nicht ruht, das ist Geist“. — Man sieht wohl, über die der Natur einwohnende bewusstlose Lebenskraft ist das chinesiche Denken nicht hinausgekommen; es hat wohl die Gottheit der Naturreligion reiner d. h. abstrakter, übersinnlicher gefasst, aber ebendamit zugleich sie zur leeren, herzlosen Abstraktion verflüchtigt, mit welcher das religiöse Gemüth nichts anzufangen weiss. Zwar behalf sich das Volk dadurch, dass es auch später immer noch an den poetisch-gemüthlichen Vorstellungen der Naturreligion, der Verehrung des Himmelsgottes Tien und der mancherlei Geister, festhielt. Allein die eigentliche Religionslehre war durch jene pantheistischen Philosopheme in eine von der Naturreligion weit abführende Bahn gedrängt: ihr Interesse war dem Göttlichen entfremdet und koncentrirte sich mehr und mehr auf den Menschen.

Bei den pantheistischen Prämissen versteht es sich von selbst, dass auch der Mensch, wie Pflanze und Thier, blosses Naturprodukt ist, wenn gleich das höchste in der

Digitized by Google

Reihe derselben. „Wie bei einer Mühle unaufhörlich eine freie Herausströmung von allen Seiten stattfindet, so erzeugt die endlos umkreisende Urmaterie unaufhörlich Menschen und Dinge.“ Die Blüthe der 5 Elemente ist der Mensch desswegen, weil in ihm die in Allem einwohnende Urkraft in der höchsten Form, der des Bewusstseins, als Denken und Wollen auftritt. Das bewusste Denken wird hier einfach als Thatsache hingenommen, ohne dass man es seinem Grunde nach zu erklären auch nur versucht hätte. Zwar scheint ein solcher Versuch gemacht, wenn Kongfutse nur den lebendigen Leib des Menschen aus Yang und Yn hervorgehen lässt, den erkennenden Geist aber durch den Himmel mitgetheilt und dahin wieder zurückkehrend denkt; ganz ähnlich, wie auch Aristoteles zu der sinnlichen Seele den νοῦς θύραθεν hinzukommen lässt, als ein der Seele gegenüber neues und höheres Prinzip. Allein sofern ja auch der Himmel nach allgemein chinesischer Anschauung nur eine Seite des Naturlebens selbst ist und zwar diejenige, in welcher das thätige Prinzip überwiegt, so ist auch hier der Ursprung des Menschen nicht wesentlich höher, geistiger gedacht, als in der obigen Theorie vom Kreislauf der Materie. Nur das ist darin enthalten, dass der menschliche Geist sich zu seinem Leib ebenso verhalte, wie der Himmel zur Erde, wie das Thätige und Bewegende zum Passiven und Ruhenden, wie Yang zu Yn. Da nun aber von diesen beiden keines ohne das andere sein kann, jedes an das andere gebunden, nur an und mit dem andern wirklich ist, so folgt daraus konsequentermassen, dass die menschliche Seele, die besonderte Darstellung der Urkraft, ihrer Existenz nach gebunden ist an das Bestehen des Leibs als der besonderten Darstellung der Urmaterie; seines materiellen Trägers entbehrend, ist das den Leib belebende und dadurch Einzelseele bildende Yang auch nicht mehr die Seele dieses Leibs, also überhaupt nicht mehr Einzelseele; nur die allgemeine Urkraft lebt fort, das Einzelwesen geht zu Grunde. — Diese Konsequenz der wissenschaftlichen Religionslehre der Chinesen hat im Volk nie Wurzel fassen und den schon durch den Ahnenkultus gestützten Unsterblichkeitsglauben nie verdrängen können; auch wird sie von den angesehensten Lehrern selbst nie

Digitized by Google

direkt ausgesprochen, aber ihr Schweigen über das Leben nach dem Tode, ihr Umgehen und Zurückweisen dieser Fragen ist schon bezeichnend genug. Kongfutse über die Unsterblichkeit befragt, antwortete: „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?“ und ebenso auf die Frage nach dem Aufenthaltsort der Ahnen: „Sie sind von der Erde verschwunden, überlege diess und du wirst wissen, was Traurigkeit ist!“ Besonders bezeichnend ist, wie er sich über den Werth und die Berechtigung der Ahnenverehrung ausspricht: „Es geht nicht füglich an, dass ich mich über diese Frage bestimmt erkläre. Wenn ich sagte, dass die Ahnen für die ihnen erwiesenen Ehren empfänglich sind, dass sie sehen und hören und wissen, was auf der Erde vorgeht, so wäre zu besorgen, dass die von kindlicher Liebe erfüllten Seelen die Sorge für ihr eigenes Leben vernachlässigen, um sich denen ganz zu weihen, von denen sie es erhalten haben und ihnen in der andern Welt ebenso zu dienen, wie sie es in dieser gethan haben. Wenn ich im Gegentheil sagte, dass die Todten nicht wissen, was die Lebenden thun, so wäre zu besorgen, dass man die Pflichten der kindlichen Liebe vernachlässige und sich selbstsüchtig auf sich selber zurückziehe und so die heiligen Bande zerreisse, welche ein Geschlecht an das andere knüpfen. Fahre also fort, deinen Vorfahren die schuldigen Ehren zu erweisen und handle so, als wenn du sie zu Zeugen aller deiner Handlungen hättest und suche nicht mehr darüber zu erfahren!“ Dieser Ausspruch ist überhaupt bezeichnend für die Art, wie Kongfutse derartige metaphysische Probleme behandelte; die praktischen Gesichtspunkte sind ihm durchweg die massgebenden, was über diese hinausgeht, weist er als unberechtigten Fürwitz zurück. In ganz ähnlicher Weise äussert er sich über das Verhältniss des Menschen zum Göttlichen: „Ehret die Götter mit frommem Sinn, aber haltet euch fern von ihnen!“ Das göttliche Wesen erscheint ihm zu fern, zu unerforschlich, daher sieht er mehr Gefahr als Vortheil bei dem Versuche, sich ihm in engerem Verkehr zu nähern. Aber der Mensch ist dem Menschen verständlich, sie sind auf wechselseitige Hülfleistung und Gemeinschaft angewiesen, daher ist ihm die praktische Pflichterfüllung des Menschen gegen-

Digitized by Google

über seinen Mitmenschen weitaus das Wichtigste, ja hierin geht eigentlich seine reformatorische Wirksamkeit auf, die wir daher mehr eine sittlich-politische, als religiöse nennen können.

Ist die menschliche Vernunft nur eine besondere Erscheinungsform jener Urkraft Yang, welche als Gesetz des Himmels die Welt formirt und in gesetzmässiger Ordnung erhält, so ist „das Gesetz der Tugend dem Menschen nicht fern", „die Wahrheit ist ebenso das Gesetz des Menschen wie des Himmels" — „ebenso" d. h. in der Weise einer naturnothwendigen Bestimmtheit, in der Weise eines Naturgesetzes, das sich von selbst realisirt, nicht eines sittlichen Gesetzes, das sich an einen freien Willen wendet und nur unter Ueberwindung entgegenstehender Triebe zur freigesetzten Wirklichkeit werden kann. Wie sich die der Welt innewohnende Vernunft in der Regelmässigkeit der Bewegungen der Himmelskörper, in dem sicheren Naturinstinkt der Thiere zeigt, so ist sie auch im Menschen als Instinkt, welcher von selbst zur Tugend treibt. Ist sonach das Gute identisch mit der inneren Vernünftigkeit des Menschen und diese mit der Urkraft oder dem thätigen Prinzip, so kann das Böse nichts Positives, auf entgegengesetzter Willensthätigkeit beruhendes sein, sondern nur die Hemmung jener Vernunftthätigkeit als Mangel, als Nichtthätigkeit, als Trägheit und Ruhe. So sagt auch Tschuhi ganz bestimmt: „Das bewegende Prinzip ist das Gute und das ruhende Prinzip ist das Böse; das Böse entsteht aus Yn, das Gute aus Yang; aus dem bewegenden entspringt das Feste, das Leuchtende, das Starke, das Gerechte; es ist die Norm des Weisen; aus dem ruhenden aber entspringt das Weiche, Dunkle, Schwächliche und Gewinnsüchtige; es ist die Norm gewöhnlicher Menschen. Beide aber entspringen aus der Urkraft des Himmels und sind sich gegenseitig nothwendig; mit einem Wort: Gerechtigkeit und Vernunft, Reinheit und Mass haben ihre Grenzen." Da hiernach der Mensch von Natur wesentlich gut ist, so kann seine Sittlichkeit nicht in einer Ueberwindung seiner Natur, einem Kampf wider dieselbe, einem Hinausgehen über sie bestehen, sondern nur in dem Befolgen der Naturtriebe, dem Einhalten der Naturordnung. Nun gehört aber zur Natur des Menschen

Digitized by Google

Vernunft und Sinnlichkeit, beide gleich wesentlich; der Dualismus der beiden Prinzipien, deren Durchdringung die ganze Welt bildet, stellt sich auch im Menschen dar in der Zweiheit von Geist und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit. Wie nun die Weltvernunft eben in der Ordnung und beharrlichem Gleichgewicht beider Prinzipien besteht, so die Vernünftigkeit oder Tugend des Menschen in dem Gleichgewicht, der richtigen Mitte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, überhaupt zwischen den verschiedenen besonderen Trieben und Neigungen, Kräften und Fähigkeiten. Der Geist ist also hier nicht der absolute Selbstzweck, dem die Sinnlichkeit als dienendes Organ schlechthin unterworfen werden müsste, sondern er ist der letztern koordinirt und kann und soll sich nur insoweit geltend machen, dass er die einseitige, übermässige Macht der sinnlichen Triebe und überhaupt jedes einzelnen Triebes einschränkt und auf sein richtiges Mass zurückführt, auf jenes Mass, wie es dem Menschen schon durch den gesunden Naturinstinkt vorgezeichnet ist. „Alle Tugend liegt in der Mitte; die Mitte halten, heisst das Gesetz befolgen; die Mitte ist die Grundlage des Alls und das Gleichgewicht das allgemeine Gesetz. Wenn Mitte und Gleichgewicht vollkommen vorhanden, sind Himmel und Erde in Frieden und alle Dinge gedeihen. Der Weise hält immerdar die Mitte, aber der Thor verletzt sie.“ In diesen Sätzen liegt der Grundcharakter der chinesischen Moral; es ist die Moral der Kultur, welche die Natur nicht von Grund aus umbildet und auf einen absoluten, der Natur jenseitigen Zweck bezieht, sondern sie nur von aussen zügelt und beschränkt; der Geist macht sich zwar geltend, aber er ist selbst noch der natürliche, der sich daher nicht der Natur als das höher und allein absolut Berechtigte überordnen kann, sondern schon ganz zufrieden ist, wenn er nur wenigstens seine Gleichberechtigung mit der Natur zur Anerkennung bringen und verwirklichen kann. — Die rechte Mitte also soll der Mensch bewahren, vor Allem in sich selbst, durch das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Trieben, durch Affektlosigkeit und Seelenruhe, durch Begnügsamkeit mit dem ihm gewordenen Loos und Gleichmuth bei allen Wechselfällen des Schicksals. Aber der Mensch soll auch das Gleichgewicht des Ganzen, in das

Digitized by Google

er hineingestellt ist, nicht stören, soll den Frieden, die Ordnung und Ruhe der menschlichen Gesellschaft, der er angehört, nicht verletzen durch Gewaltthätigkeit gegen Andere, soll vielmehr durch sanfte Milde, Nachgiebigkeit und Verträglichkeit das ruhige Gleichgewicht der Gesellschaft erhalten und befestigen. Verletzt wird dasselbe aber auch schon durch jedes Vordrängen der eigenen Persönlichkeit, durch jedes energische Geltendmachen der eigenen Selbstheit, der individuellen Willens- und Denkkraft gegenüber dem objektiven Dasein der allgemeinen Vernunft in der gesellschaftlichen Lebensordnung. Die gesellige Sitte, die Formen des Umgangs, die Tracht sogar sind Offenbarungen der allgemeinen Vernunft, welcher sich unterzuordnen für den Einzelnen unbedingte sittliche Pflicht ist. Die Persönlichkeit als solche gilt hier nichts, sie ist nur ein selbstloser Theil des Allgemeinen und nur soweit sie sich diesem unterordnet, ist sie eine berechtigte Existenz. Die allgemeine Vernunft gibt sich aber ihr Dasein nicht bloss innerhalb der Gesellschaft als eines unbestimmten Aggregats von Einzelnen, sondern hauptsächlich in den organischen Gemeinschaftsformen der Familie und des Staats; innerhalb dieser Sphären wird also auch die Tugend des Einzelnen erst ihre volle Bestimmtheit erhalten.

Das Familienleben hat bei den Chinesen höhere Bedeutung, als im übrigen Heidenthum, es trägt im eigentlichen Sinn religiösen Charakter; als Einigung von Mann und Weib ist sie ein Abbild des göttlichen Lebens, das in der fortgehenden Einigung von Urkraft und Urstoff verlauft, eine menschliche Wiederholung der allgemeinsten kosmischen Erscheinung des Göttlichen, wie sie in Himmel und Erde dargestellt ist. Das kosmische und sakramentale Wesen der Ehe macht sie zu einer sittlichen Pflicht, welcher der Tugendhafte sich nicht entziehen darf. Der Ehelose bricht die fortlaufende Kette der Familie ab und frevelt an der Kindespflicht gegen die Eltern, denn er beraubt sie des Glücks einer langen Erinnerung und Verehrung bei den Nachkommen. Daher sagt Kongfutse: „Die Ehe ist der wahre Stand des Mannes, weil er durch sie seine Bestimmung auf Erden erfüllt; nichts ist darum ehrwürdiger, nichts, was ihn ernster beschäftigen soll.“ — Die Pietät der Kinder gegen die Eltern steht unter allen Pflichten

Digitized by Google

oben an und ist Grund und Quelle aller andern Tugenden. Denn der Vater ist im eigentlichsten Sinn des Himmels Vertreter gegenüber den Kindern; Undank gegen die Eltern wird als Empörung gegen die göttliche Weltordnung vom Staate mit dem Tod bestraft, hohe Kindesliebe umgekehrt mit öffentlichen Ehrenzeichen belohnt. Die Trauer um die verstorbenen Eltern und die Gedächtnissfeier für dieselben ist unter der Form des Ahnenkultus ein förmlich gottesdienstlicher Akt und die Ahnenhalle in jedem grösseren Haus vertritt ganz die Stelle der Hauskapellen.

Die vollkommene Darstellung der Weltvernunft findet der Chinese aber erst im Staate. Der Staat ist die allumfassende Verwirklichung des menschlichen Wesens; der Chinese ist, was er ist, nur als Staatsbürger; im Staatsbürgerthum erst erreicht er seine menschliche Bestimmung, in ihm aber auch erreicht er sie ganz und gar; denn all' seine Beziehung zum Göttlichen fällt zusammen mit seinem Verhältniss zum Staat, der Wille des Himmels geht auf im Staatsgesetz, die göttliche Weltregierung in der Staatsregierung, Frömmigkeit und Sittlichkeit sind eins mit bürgerlicher Tugend. Der Staat ist das höchste Abbild und die reinste Offenbarung des Natur- und Gotteslebens, der „Gott auf Erden", um mit Hegel zu reden; denn der Urgegensatz alles Daseins ist auch in ihm und zwar hier in seiner reinsten, geistig sublimirtesten Gestalt vorhanden. Wie sich im Ursein die Urkraft zum Urstoff, dann in der wirklichen Welt der Himmel zur Erde, im Menschen der Geist zum Leib, in der Familie der Mann zum Weib verhalten, so verhält sich im Staate der Kaiser zum Volk; er ist die bewegende und gestaltende Kraft, dieses der bildsame Stoff, er der bewegende Mittelpunkt, das Volk der bewegte Umkreis. Aber wie von jenen kosmischen und sittlichen Gegensätzen beide Glieder nothwendig zusammengehören und in ihrem Zusammensein und Zusammenwirken von dem inwohnenden Gesetz der Harmonie und Ordnung, der Vernünftigkeit bestimmt sind, ebenso sind auch Kaiser und Volk für einander da und haben nach ewigen, unverbrüchlichen Gesetzen der Weltordnung gegenseitig so Rechte wie Pflichten. Das ungestörte Gleichgewicht dieser beiden Seiten des Staats bildet nicht nur das Gleichgewicht der Welt

Digitized by Google

ab, sondern stellt dasselbe so unmittelbar und real in sich dar, dass Zerrüttungen des Staats zugleich Störungen des kosmischen Gleichgewichts sind und in Naturstörungen wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Misswachs und Seuche und dergleichen ihren unmittelbaren Wiederhall finden. Wie ernstlich die Inkorporation des Göttlichen im Staat bei den Chinesen gemeint ist, geht am bestimmtesten aus der übermenschlichen Stellung des Kaisers hervor. Der Kaiser ist „Sohn des Himmels" d. h. der Vertreter und das Organ der göttlichen Weltvernunft, gleichsam deren persönliche Inkarnation. Er hat seine Würde und Macht weder von sich, noch von andern Menschen, sondern allein vom Himmel; wie er auch auf den Thron gekommen sein mag, ob durch Geburt oder Wahl oder Usurpation, immer hat er darin des Himmels Bestimmung zu erkennen. Darum führt er auch seine Regierung in des Himmels Namen d. h. mit unbedingter Machtvollkommenheit; seine Befehle haben die Autorität göttlicher Gebote; ihm selbst wird auf Altären Weihrauch geopfert; wer ihm naht, muss drei Mal mit der Stirne die Erde berühren, ja selbst vor seinem leeren Thron fällt man nieder und vor einem kaiserlichen Handschreiben fallen alle Anwesenden auf die Kniee. Als Sohn des Himmels, als Organ der Weltvernunft ist der Kaiser der Ausgangs- und Mittelpunkt alles geistigen Lebens; Ackerbau, Handel, Kunst und Wissenschaft führt der Chinese auf kaiserliche Erfinder und Lehrer zurück; vollends aber die eigentliche Leitung der Staatsmaschine fliesst direkt vom Kaiser aus und im Kaiser zusammen, es gibt keine Selbstregierung des Volks in irgend welcher Art. Ja in den Blüthezeiten des Reichs war die Allmacht des Staats und die Unselbständigkeit des einzelnen Individuums bis zu der Konsequenz durchgeführt, dass auch der ganze Grund und Boden nur Staatseigenthum war, das unter die einzelnen Familien lehensweise vertheilt wurde. Es ist das nur die praktische Konsequenz der pantheistischen Weltanschauung, für welche der Einzelne nichts für sich ist, nicht als Persönlichkeit, als selbständiges Rechtssubjekt gilt, sondern bloss als selbstloses Atom des Ganzen. Ausdrücklich wird daher auch die spätere Auflösung dieser socialistischen Einrichtungen von den chinesischen Geschichtsschreibern als eine Ausartung, als Ver-

Digitized by Google

derbniss der wahren Staatsidee bezeichnet und beklagt. — Trotz dieser vollständigen Unfreiheit des einzelnen Staatsbürgers gegenüber dem Staat, des Unterthanen gegenüber der Regierung ist China doch keineswegs ein despotisches Staatswesen. Der Kaiser ist freilich allmächtig als Sohn des Himmels, aber er ist es doch nur so lang und insoweit, als er wirklich sich als das selbstlose Organ des Himmels, der allgemeinen Vernunft erweist, als er nicht nach eigener Willkühr und Laune, sondern nach den ewigen und unveränderlich feststehenden Gesetzen des Himmels regiert, als er das Gleichgewicht des Staats und damit der Welt nicht verletzt, sondern im Gang erhält. Mit der Idee des „Kaisers von des Himmels Gnaden" macht der Chinese vollen und gewaltigen Ernst, die himmlische Berufung ist ihm keine leere Formel und noch weniger Stütze des Hochmuths und der persönlichen fürstlichen Willkühr, sondern enthält die Mahnung an den Kaiser, durch Treue gegen des Himmels Ordnungen sich seines himmlischen Berufs würdig zu machen, und die Drohung, dass er durch Untreue und Unwürdigkeit seiner Würde verlustig gehe. Diess steht durchaus in keinem Widerspruch mit der Unbedingtheit der kaiserlichen Machtvollkommenheit, sondern es ist nur die auch nach der regierenden Seite hin vollzogene Konsequenz des Grundgedankens, dass der Einzelne Nichts, die allgemeine Vernunft Alles ist; Nichts ist, wie jeder andere Bürger, so auch der höchste, der Kaiser, als diese bestimmte menschliche Person mit ihren zufälligen Velleitäten; Alles ist, wie der Staat als Ganzes, so sein persönlicher Vertreter, der Kaiser, als der selbstlose Träger der Staatsidee, das willkührlose Organ der Staats- und Weltvernunft. Nur dann also entspricht er seiner Idee, wenn er sein eigenes Denken und Wollen ganz unterordnet der Idee des Staats, wie sie durch Sitte und Gesetz ihm vorgezeichnet ist; dann aber repräsentirt er auch das höchste Tugendideal, denn wenn Tugend überhaupt besteht in der Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine, so muss sie da gipfeln, wo der Einzelne unmittelbar im Dienst des höchsten Allgemeinen, des ganzen Staats steht. Ganz folgerichtig sieht daher die chinesische Moral in den durch Tugend hervorragenden Kaisern der chinesischen Geschichte die Ideale menschlicher Tugend

Digitized by Google

überhaupt; wo könnte höhere Tugend gefunden werden als bei dem, der in Wirklichkeit ist, was er seinem Begriff nach sein soll, ein „Sohn des Himmels"? — Diese chinesische Auffassung von der Stellung des Kaisers gilt jedoch nicht etwa bloss in der Theorie, sondern hat ihre sehr praktischen Seiten. Vor Allem sind die kaiserlichen Beamten, die höchsten besonders, die Minister, nicht Werkzeuge der fürstlichen Willkühr, sondern nur des mit der Staatsidee identischen kaiserlichen Willens; wo also zwischen dem wirklichen kaiserlichen Willen und der Staatsidee ein Widerspruch eintritt, da haben die Minister die letztere sogar gegen den Kaiser zu vertreten; und rühmend erwähnt die chinesische Geschichte, welche zugleich das praktische Lehrbuch der Volksmoral ist, viele Fälle, wo Minister unter Gefahr ihres Lebens den Kaisern die Wahrheit sagten. Noch eigenthümlicher ist es, dass wir sogar ein besonderes Amt in China finden, welches, ausserhalb der Staatsverwaltung stehend, nur die Obliegenheit hat, über die Heilighaltung der unantastbaren Staatsordnung seitens der Regierenden zu wachen: die Censoren. Sie sind nicht Volksvertreter oder Volkstribunen, denn das Volk hat in der Regierung schlechterdings nichts mitzusprechen, sondern sie sind Tribunen des Himmels, der Staatsidee, das organisirte Gewissen des Staats; insofern sind sie allerdings praktisch von gleicher Bedeutung wie bei uns die Volksvertretung; nur dass sie nicht, wie diese, nur die eine Seite des Staats vertreten gegenüber der andern, sondern sie stehen gleichsehr über beiden Seiten, Volk und Regierung, sind aber darum auch freilich nur eine ideelle Macht, deren wirksame Gewalt ganz davon ahhängt, ob in der Gesammtheit des Volks, Unterthanen und Regierenden, das Bewusstsein von der Staatsidee oder das politische Gewissen rege ist oder nicht. Uebrigens weiss die chinesische Geschichte viel zu erzählen von dem Einfluss der Censoren auf das politische und private Leben der Regierenden. — Endlich aber steht die Staatsidee so sehr gleichmässig über beiden Seiten, Regierung und Volk, dass sie auch des letztern sich als ihres zeitweiligen Organs gegen die erstre bedienen kann. Wenn die eine Seite, die Regierung in der Person des Kaisers, der Staatsidee untreu wird und ihren Einzelwillen d. h. die

Digitized by Google

Willkühr an die Stelle des Vernunftwillens des Ganzen setzt, so hat die andere Seite des Staats, das Volk, das Recht und die Pflicht, für die angetastete Idee in die Schranken zu treten und den frevelnden Kaiser zu stürzen. Die Revolution ist nach chinesischer Moral nicht nur ein Recht, sie ist geradezu eine religiöse Pflicht unter den vorausgesetzten Umständen, denn sie ist die konservative Reaktion des Alten und ewig Berechtigten gegenüber der frevelhaften Neuerung fürstlicher Willkühr; sie ist also das gerade Gegentheil der modernen europäischen Revolutionen, denn sie will nicht die Ordnung stören und aufheben, sondern die gestörte vielmehr wiederherstellen. Wie der Wille eines normalen Kaisers als Offenbarung und Gesetz des Himmels gilt, ganz so gilt auch umgekehrt der Wille des Volks, das gegenüber dem unrechten Kaiser sich in seinem Rechte fühlt, als Offenbarung des Himmels. „Des Volkes Stimme ist des Himmels Stimme" das ist in China ein uralter und mit der ganzen sittlich-religiösen Weltanschauung unzertrennlich verknüpfter Satz. Denn besteht das Göttliche in dem unzerstörbaren Gleichgewicht der Kräfte, so muss jede Störung desselben von der einen Seite aus eine Reaktion von der andern her zur unausbleiblichen Folge haben und es ist so ganz folgerichtig, wenn als Gradmesser für die Normalität der Regierung, für die Tugend des Kaisers, wie der Chinese sagt, das Wohlbefinden des Volks, die in der öffentlichen Meinung sich kund gebende Zufriedenheit oder Unzufriedenheit desselben betrachtet wird. „Das Glück eines Fürsten hängt vom Himmel ab und der Wille des Himmels lebt im Volk; wenn der Fürst die Liebe des Volks besitzt, so wird ihn der Himmel mit Wohlgefallen betrachten und seinen Thron befestigen, wenn er aber des Volkes Liebe verliert, so wird ihn der Himmel mit Zorn anblicken und er wird seine Herrschaft verlieren." Derartige Sätze kehren in der chinesischen Moral und Geschichtsschreibung immer wieder. Ihren Ausdruck findet die öffentliche Meinung in der Presse, die in China seit ältesten Zeiten frei ist, und in der Geschichtsschreibung, welche von den Gelehrten des Reichs geführt wird und welche nach der traditionell feststehenden Staatsmoral die Regierungshandlungen beurtheilt. In allen Schulen, namentlich aber bei

Digitized by Google

der Erziehung von Prinzen und künftigen Beamten wird daher die Staatsgeschichte (versteht sich nur China's) zugleich als das Lehrbuch der Moral behandelt, eine Methode, welche nicht verfehlen kann, das politische Gewissen im Volk rege zu erhalten. — Aus all' diesem ergibt sich zur Genüge, dass der chinesische Staat ebenso wenig ein despotischer Staat, als ein freier Staat ist; der einzelne Staatsbürger ist weder Herr seiner selbst, nach eigener Selbstbestimmung sein Leben regelnd oder gar aus der schöpferischen Kraft des eigenen Geistes heraus das Ganze bestimmend, umbildend und weiterführend, noch aber auch ist er andererseits der Willkühr Anderer hülflos preisgegeben; unbedingt abhängig von der Macht des gesellschaftlichen Ganzen, durch welches ihm seine Lebensführung bis in's Kleinste vorgezeichnet ist, ist er zugleich durch ebendieselbe objektive Macht geschützt gegen die subjektive Willkühr Anderer. Innerhalb dieser Abhängigkeit vom Ganzen, wie sie konkret als Abhängigkeit vom Staatshaupt, dem Kaiser, erscheint, sind alle Einzelnen wesentlich gleichberechtigt; Geburtsstände mit Standesprivilegien gibt es nicht; nur der Besitz, nicht Rang und Würde vererben sich von Vater auf Sohn und wie der Ministersohn Taglöhner, so kann der Taglöhnersohn Minister und sogar mittelst Adoption oder auch durch Revolution Kaiser werden, wovon die Geschichte Beispiele hervorhebt als Belege dafür, dass Tugend allein es sei, was den Menschen adle.

Da nach der pantheistischen Anschauung der Chinesen im Staat nur dieselbe Weltvernunft zur Erscheinung und zwar zu ihrer höchsten und wahrsten Erscheinung kommt, welche auch in der übrigen Welt, in der Natur also, waltet, so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Zustände und Vorgänge im einen von beiden Gebieten zu denen im andern in den innigsten Rapport gesetzt werden. Missregierung im Staat und Zerrüttung der gesellschaftlichen Ordnungen hat unfehlbar Störungen auch des Naturlebens zur Folge, wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Dürre, Seuchen und dergl.; und da nun die politischen Uebelstände immer vom Kaiser ausgehen, durch seine Untugend (politische oder private, ist gleichviel!) verschuldet sind, so liegt folgerichtigerweise auch die Schuld von Naturübeln auf dem Kaiser; nicht zwar so

Digitized by Google

(wie es schon gedeutet wurde, z. B. von Hegel*), als ob der Kaiser direkt die Natur regierte oder beeinflusste — dann würde er ja nicht Uebel über sein Land kommen lassen! — sondern nur so, dass sein gutes oder schlechtes Verhalten in der Erhaltung oder Störung der natürlichen Lebensordnung seinen unmittelbaren und unwillkührlichen Wiederhall findet. Diese unmittelbare, nicht etwa durch einen bewussten göttlichen Weltregenten bewirkte, Korrespondenz zwischen sittlichen Handlungen der Menschen und Vorgängen der elementaren Natur hat für unser Denken freilich etwas höchst Ungereimtes, aber dem Chinesen scheint diess bei seinem pantheistischen Glauben an die unmittelbare Einheit der Natur- und Staatsordnung durchaus keine Schwierigkeit zu machen. In denselben Gedankenkreis gehört auch die astrologische Wahrsagung, welche von Staatswegen angestellt wird; steht das Naturleben mit dem Staatsleben in unmittelbarem Rapport, so müssen die astronomischen Naturerscheinungen für das Staatswohl von Bedeutung sein. Jährlich erscheint daher ein amtlicher Kalender, in welchem alle Himmelserscheinungen und darnach die guten und die bösen Tage verzeichnet sind und nach diesen Bestimmungen richten sich öffentliche wie private Geschäfte. Sonnenfinsternise werden von Staatswesen bekannt gemacht und mit einer Art von religiöser Feier begangen. Bei der Geburt eines Kindes und andern wichtigen Ereignissen werden die Astrologen nach dem Stand des Himmels gefragt. Hier spielt offenbar noch ein Rest von der Schicksalsidee der Naturreligion herein; um so bezeichnender ist es, dass wir bei den gebildeteren Lehrern eine starke rationalistische Skepsis gegen diese und andere Mantik finden; so sagt Kongfutse: „die gute oder schlechte Regierung der Fürsten ist ein sichereres Vorzeichen von Glück oder Unglück, als die wunderbarsten Naturerscheinungen"; und ein Anderer: „der Weise fürchtet die Vorzeichen nicht und über seine Handlungen wachend weiss er das Unheil abzuwenden; seine Fehler ablegen und die Tugend ausüben, das sind die besten Wahrzeichen für das Volk und für den Fürsten, der dessen Vater sein soll". Ueberhaupt hebt sich für den Chinesen

*) Religionsphil I, p. 327.

Digitized by Google

das blinde Schicksal der Naturreligion auf in die moralische Weltordnung, nach welcher das äussere Ergehen, Glück und Unglück, genau der sittlichen Würdigkeit entsprechen. „Wenn die Tugend lauter und rein ist, ist der Mensch glücklich in Allem, was er unternimmt, ist aber sie getrübt, so ist der Mensch unglücklich; Glück und Unglück sind nicht (durch unabänderliches Verhängniss) an den Menschen gebunden, sondern beides, welches der Himmel sendet, hängt von der Menschen Tugend ab.“ „Es steht in der Macht des Menschen, gut und böse zu handeln und von seinem Handeln allein hängt Glück und Unglück ab, unabhängig von allen Vorzeichen.“

Hiemit erhebt sich der Chinese auf das Entschiedenste über die unmittelbare Natürlichkeit, wo der Mensch sich von blinden Naturmächten abhängig fühlt; nicht die Natur, sondern das Sittliche ist die herrschende Macht der Welt, von welcher Wohl und Wehe abhängt. Das Sittliche aber hat sein objektives Dasein in der Sitte und dem Staat, daher sind diess die höheren, die göttlichen Mächte, auf welche der Chinese sein Abhängigkeitsgefühl bezieht. Sitte und Staat sind nicht blinde rohe Kräfte, sondern vernünftige Mächte, aus der Vernunftanlage des Menschen herausgewachsen und daher die Vernünftigkeit als wesentlichen Charakter ansich tragend. Von ihnen kann sich daher der Mensch ganz wohl abhängig fühlen, ohne sein höheres menschliches Wesen, seine Vernunft und Freiheit wegzuwerfen, wie er diess allerdings thut in der Abhängigkeit von einem blinden Schicksal. In der Hingabe an die vernünftige sittliche Lebensordnung der Sitte und des Staats bleibt der Mensch in seiner eigenen menschlichen Sphäre, er ist in der Hingabe an die höhere Macht doch zugleich bei sich, bleibt also insofern in der Abhängigkeit doch zugleich frei, denn er bleibt Vernunftwesen, er weiss in der Hingabe an die allgemeine Vernunft des Staats die seinige nicht vernichtet, sondern gewahrt. Insofern ist hier der Gegensatz, den wir in der Naturreligion fanden zwischen Abhängigkeit ohne Freiheit einerseits und Freiheit ohne Abhängigkeit andererseits, immerhin bis auf einen gewissen Grad gelöst, dadurch, dass beide aus der Sphäre des unmittelbar Natürlichen in die des Sittlichen sich

Digitized by Google

erhoben haben. Aber freilich nur bis auf einen gewissen Grad! Das Sittliche, zu welchem sich der Chinese erhoben hat, ist doch noch nicht das wahrhaft Sittliche, nicht die mit Ueberwindung der Natur sich aus sichselbst heraus schaffende geistige Freiheit, die aus dem natürlichen Menschen einen neuen Menschen, einen Geistesmenschen erschafft und über der natürlichen Welt ein Reich Gottes gründet; es ist vielmehr erst das natürlich-Sittliche, die durch die mässigenden Einflüsse der Vernunft eingeschränkte und kultivirte Natürlichkeit. So ist auch der chinesische Staat nur ein Naturstaat *), ähnlich dem Bienenstaat, in welchem Naturgesetze, zwar höherer Art als die physischen, aber eben doch nur Gesetze einer unfreien Nothwendigkeit durchaus walten Die Abhängigkeit des Einzelnen von dieser Macht ist daher doch wieder von der Art, dass sie die freie Persönlichkeit nicht aufkommen lässt. Der einzelne Mensch ist nur ein durchaus selbstloses Atom des Ganzen, welches eben nur in seiner Allgemeinheit das Unendliche und Göttliche ist, des Staats; für sich betrachtet ist der Einzelne nur das schlechthin Endliche und Nichtige, welches das Allgemeine, das Unendliche nur ausser sich hat in den objektiven sittlichen Lebensmächten, nicht auch in sich selbst als den eigenen individuellen Lebensgrund und Lebenszweck. Der Einzelne ist eigentlich nur Naturwesen, das Sittliche liegt nur in der Gesellschaft, im Ganzen; daher fehlt dem Individuum die Freiheit, sich aus sichselbst heraus sittlich zu bestimmen, im Unterschied und sogar im Gegensatz zu seiner Bestimmtheit durch die Gesellschaft; es fehlt ihm die Fähigkeit, durch originale Ideen und schöpferisch-freie Thaten fortbildend und reformirend auf das Gesammtleben einzuwirken, denn diese Fähigkeit liegt nur in der unendlichen Macht der Persönlichkeit, des individuellen Geistes, des Genius. Daher der bekannte stationäre Charakter der chinesischen Geschichte; ihr Mangel an derjenigen geistigen Lebendigkeit, die sich im unermüdlichen Fortschritt, in der Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit und Bedürftigkeit erweist, ihr Mangel an heroischen Geistern und heroischen Thaten. Die Missachtung der freien

*) S. Wuttke, a. a. O. p. 148.

Digitized by Google

Persönlichkeit oder vielmehr das faktische Nichtvorhandensein einer persönlichen Freiheit zeigt sich namentlich auch in dem eigenthümlichen Charakter ihrer Moral, welche vom Recht, vom Staatsgesetz gar nicht unterschieden wird; alle Pflichten, auch derartige wie Pietät gegen die Eltern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter u. dgl., sind bürgerliche Pflichten, welche durch Staatsgesetze eingeschärft und durch staatlichen Zwang aufrecht erhalten werden; natürlich! denn, wenn die allgemeine Vernunft nur im Ganzen des Staats, nicht auch im einzelnen Individuum ihr objektives Dasein haben kann, so kann nur jener wissen, was recht und gut ist, und kann nur jener es in's Werk setzen durch pädagogische Bevormundung des Einzelnen; allerdings nicht bloss durch die Kriminaljustiz, sondern namentlich auch durch die Volkserziehung in der Schule. Und diess ist wieder ein Punkt, durch welchen sich das chinesische Volk seit Jahrtausenden vor allen Völkern der Erde ausgezeichnet hat: Der chinesische Staat sieht es als seine wichtigste und heiligste Aufgabe an, durch allgemein verbreitete Schulbildung die Vernunft, die in der Regierung ihr Organ hat, zu einem Gemeinbesitz aller Schichten der Bevölkerung zu machen; so hat der unfreie Chinese die Pflicht, sich vom Staat bilden zu lassen, während der freie Europäer (mit Ausnahme des Deutschen) das Recht hat, sein Leben lang ungebildet und thierisch roh zu bleiben! Aber freilich auch die Schule trägt in China denselben stationären Charakter, wie das ganze übrige Staatswesen; sie wirkt durchaus nicht geistig weckend und belebend, zum Selbstdenken anregend, sondern sie überliefert nur den traditionellen, ewig unveränderlichen Stoff und bewirkt dadurch nur eine Civilisation von der Art, wie wir sie auch in Europa nicht so gar selten im Bunde mit Bornirtheit und grasser geistiger Stagnation erblicken; die Schule China's erzieht nicht, sondern „dressirt" nur. — Wie der chinesische Staat innerhalb seiner selbst keine Freiheit anerkennt und duldet, so auch erkennt er keine gleichberechtigte Existenz ausserhalb seiner Grenzen an; der chinesische Staat allein ist das „Reich der Mitte", das Abbild des Himmels, das objektive Dasein der Weltvernunft; was ausserhalb seiner ist, kann nur vernunftloser Stoff sein, der keinen Anspruch auf Anerkennung,

Digitized by Google

ja kaum auf Beachtung seiner Existenz seitens des Chinesen machen darf. So umschanzt sich dieses Volk durch seinen Dünkel mehr noch als durch seine Mauer gegen die Berührungen und Einflüsse des Auslands und beraubt sich damit selbst der fruchtbarsten Quelle lebendigen Fortschritts, welche im Wechselverkehr der verschiedenen Völker liegt. Diese Bornirtheit des Staats gegen aussen beruht aber auf derselben Grundanschauung, wie die Unfreiheit der einzelnen Staatsbürger gegenüber dem Staat; darauf, dass der Staat immer schon als vollkommen gilt, als das objektive Dasein des göttlich-vollkommenen Lebens. Wie im Naturleben kein Fortschritt ist, sondern jede Gattung immer bleibt, was sie ist, so auch nicht in dem nur natürlich-sittlichen Leben der Gesellschaft China's. Es fehlt hier die Zweckbeziehung auf ein absolutes sittliches Ideal, wie es dem christlichen Bewusstsein in der Idee des Reiches Gottes als nie rastender Stachel des sittlichen Fortschritts eingesenkt ist. Und am absoluten sittlichen Ideal fehlt es darum, weil es auch an einem absoluten sittlichen Prinzip fehlt; das menschliche Leben ruht nicht auf dem Zweckgedanken einer absoluten schöpferischen Intelligenz, sondern nur auf den abstrakten Prinzipien Kraft und Stoff d. h. es ruht in letzter Instanz nur auf dialektisch-raffinirten Naturmächten, darum kommt es auch nie über eine durch Kultur raffinirte Natürlichkeit oder über eine instinktive, unfreie Sittlichkeit hinaus. Es erhebt sich der chinesische Geist wohl über die Endlichkeit der unmittelbaren Natürlichkeit, aber er erhebt sich nicht zu einem unbedingt und übernatürlich Unendlichen, sondern bleibt bei relativen geistigen Allgemeinheiten, wie Sitte und Staat, stehen; in der Abhängigkeit von diesen ist er zwar freier, als in der Abhängigkeit von einer blinden Naturmacht oder von dem Schicksal; aber zu der vollen Freiheit hat er sich noch nicht erhoben, welche die Abhängigkeit des erlösten Menschen von seinem erlösenden Gott einschliesst, welche „der Geist des Herrn" *) schafft.

*) 2. Cor. 3, 17.

Digitized by Google

3. Abschnitt.

Religionen des Uebernatürlichen.

5. Kapitel.

Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus*).

Nachdem die Arier aus dem Indusland gegen Osten vorgedrungen waren und das Gangesland erobert hatten, trat in Glauben und Sitte dieses Volks eine radikale Aenderung ein. Die alten lebensvollen Naturgötter der Elemente, der Luft, des Feuers, des Lichts, traten zurück hinter einer farblos abstrakten Ureinheit, aus welcher durch phantastisch ausgedachte Emanation die Welt entstanden sein sollte; im Leben des Volks aber wurde das freie Selbstgefühl, der kräftige Mannesmuth, das thatkräftige Streben und der lebensfrohe Genuss gesunder Natur geknickt und gebeugt; unter der glühenden Sonne der tropischen Natur erschlaffte das Lebensmark des Volks und die entnervte Kraft wurde von der hierarchischen Priesterkaste mit leichter Mühe in die Bande eines finstern Dogmatismus und einer grauenvollen Ascese geschlagen. Die Aenderung des alt-arischen Götterglaubens in den Pantheismus der Brahmanen ist auf doppeltem Wege zu Stande gekommen: auf positiv-theologischem und auf spekulativem; jener führte zur Idee des Brahma, dieser zur Weltseele (Atma), welche zuletzt kombinirt wurden und dadurch das ebensowohl theologisch-priesterliche, als spekulative System des Brahmanismus ergaben.

Wir haben oben (1. Abschn. 2. Kap.) gesehen, dass die Arier am Indus den Kultushandlungen des Menschen, Opfer und Gebet, eine die Götter zwingende Kraft zuschrieben. Diese Idee wurde für die Folgezeit verhängnissvoll; die Kraft des Kultus, der menschlichen Andacht war dadurch selbst

*) Literatur: Köppen: „Die Religion des Buddha und ihre Entstehung". Wuttke: „Geschichte des Heidenthums", II, p. 230—597. Dunker: „Geschichte des Alterthums" II (5. Buch), p. 39 - 393.

Digitized by Google

etwas Göttliches, ja eigentlich das Uebergöttliche, sofern es ja die Götter zu zwingen vermochte. Wurde diese Kraft dann vollends personificirt oder nur irgendwie hypostasirt, so hatte man eine neue Gottheit, welche den alten Naturgöttern nicht nur völlig unähnlich, sondern auch wesentlich überlegen war und sie daher mit der Zeit nothwendig verdrängen musste. Und die Ansätze zu solcher Hypostasirung und Personificirung der Kraft des Kultus sehen wir schon sehr frühe auftauchen. So wurde Soma, das Trankopfer, zugleich als selbständiges göttliches Wesen in Liedern angerufen, insbesondere aber war das Opferfeuer, Agni, welches die Gaben zu den Göttern hinaufträgt, der mächtige Gott, welcher die andern Götter, die ja der Opfer zu ihrer Stärkung bedürfen, ernährt. Aber was dem Opfer seine Kraft, die Götter zu zwingen, gab, war doch erst die Kraft des Wortes, der Anrufung, des Gebets; daher heissen die Priester vorzugsweise die „Beter" (Brahman) und daher erhält schon frühe Agni, der Gott des Opfers, den Beinamen Brahmanaspati d. h. Herr der Beter oder des Gebets. Wie nun auch sonst aus den Prädikaten der Götter in der Naturreligion sehr leicht, mittelst einfacher Hypostasirung der Eigenschaft in einem Wesen, besondere Götter sich bilden, so wurde auch Brahmanaspati aus einem Prädikat des halbsinnlichen Agni bald zu einem selbständigen Gott von wesentlich übersinnlicher, abstrakter Natur, als Gott der Andacht und des Kultus, Vertreter des Priesterthums unter den Himmlischen. Hatten aber hiemit die Priester einen Spezialgott als Schutzpatron, so war es sehr naheliegend, dass dieser mit der Zeit ebendieselbe Stellung zu den andern, den Volksgöttern, einnahm, welche die Priester selbst dem Volke gegenüber sich in der neuen Heimath des Gangesthals zu erringen gewusst hatten: er wurde der oberste Gott. Freilich unter seinem alten Namen, welchem die Erinnerung an seine Abhängigkeit von Agni zu misslich anhaftete, konnte der Priestergott sich nicht zum Hauptgott aufschwingen. Nun hatte man aber ohnediess schon dem Brahma d. h. dem Gebet in halbbildlicher Redeweise nachgerühmt, dass es der Mund der Götter sei, welcher dieselben nähre, oder dass es die Waffe Indra's sei, mit welcher er die Höhle Vritra's sprenge, d. h.

Digitized by Google

man hatte das Gebet für die Kraft der Götter und damit für das Urgöttliche selbst erklärt. Was lag nun näher, als dass die Priester ihren Spezialgott, den „Herrn des Gebets", noch weiter so sublimirten, dass er mit dem seinerseits schon bisher vergöttlichten „Gebet" in Eins zusammenfiel? Oder vielmehr liess man auch künftig beide nebeneinander bestehen: das abstractum Bráhma = Gebet und das concretum Brahmá = Gebetsgott; jedenfalls aber hatte man durch diese Umwandlung des Brahmanaspati in Brahmá soviel erreicht, dass er in dieser abstrakteren Form sich zum obersten und Hauptgott, welcher der transcendenten Urgottheit Bráhma schon dem Namen nach auf's engste verwandt war, eignete. Die Doppelform des Brahma als concretum und abstractum scheint mir bei dieser Entstehungsweise am einfachsten erklärlich und ebendaher auch schon das Ursprüngliche*) zu sein; es lag darin zugleich der wesentliche Vortheil, dass man einerseits in dem concretum Brahmá den speziellen Priestergott neben andern Göttern und als Ersten unter denselben beibehalten konnte, worauf man natürlich im Interesse des Priesterthums nicht wohl verzichten mochte; und zugleich doch auch andererseits in dem abstractum Bráhma ein schlechthin transcendentes Wesen, eine Urgottheit, hatte, welche sich trefflich eignete zur Kombinirung mit der Weltseele Atma, dem Resultat der philosophischen Spekulation. — Inzwischen hatte nehmlich die rein philosophische Spekulation der Inder auf ganz selbständigem Wege demselben monistischen Ziele zugesteuert, wie die theologisch-dogmatische Reflexion. Begünstigt war diese monistische Richtung bei den Indern schon früher dadurch, dass bei ihrer überaus regsamen Phantasie die einzelnen Naturgötter nie zu ganz bestimmten Gestalten sich fixiren konnten; ihre Begriffe zerflossen immer etwas in einander; und namentlich war es eine Liebhaberei dieser Naturreligion, je denjenigen Gott, an den sich gerade das Gebet richtete, als den ersten und grössten zu rühmen. Möglich, dass auch noch durch nähere Berührungen der einzelnen Stämme eine Fusion der einzelnen Götterge-

*) Was Köppen, p. 80, wenigstens als Möglichkeit hinstellt, ohne sich bestimmter für diese oder eine andere Auffassung zu erklären.

Digitized by Google

stalten herbeigeführt und so die monistische Gottheit vorbereitet wurde. Doch erst im Gangesland unter den Einflüssen dieser grossartigeren und doch auch wieder im gleichmässigen Kreislauf der Erscheinungen einheitlicheren Natur vollendete sich der spekulative Gedanke der einheitlichen Weltseele. Wir sehen denselben schon bei einem der ältesten Erklärer der alten Lieder der Veden in einer noch unbeholfen-naiven und doch schon höchst energischen Weise durchbrechen: „Damals war weder Sein noch Nichtsein, weder Welt, noch Luft, noch etwas darüber. Wo war denn die Hülle aller Dinge? wo der Behälter des Wassers? wo die unergründliche Tiefe der Luft? Tod war nicht noch Unsterblichkeit noch Unterscheidung des Tags und der Nacht. Aber tat („das") athmete, ohne zu hauchen, versenkt in seine Selbstsetzung. Ausser dieser war nichts. Finsterniss war Anfangs in Finsterniss gehüllt, das Wasser ununterscheidbar und Alles verworren in Ihm. Das Sein ruhete in der Leere, welche es trug, und diese Welt wurde durch die Kraft seiner Andacht hervorgebracht. Zuerst bildete sich Verlangen in seinem Geiste und diess wurde der erste Same. So haben die Weisen, nachdenkend in ihren Herzen, die Fessel des Seins im Nichtsein*) erklärt." Wir sehen hier deutlich, wie der indische Geist auf die Konstituirung einer einheitlichen Gottheit als Urgrunds der Welt hinstrebte, wie es ihm aber anfangs für dieses gesuchte X noch an jedem Namen fehlte; denn das „Das" oder „Jenes" (Tat oder Aum) ist ja offenbar nur eine Bezeichnung des Namenlosen, des Unbekannten. Indem man dann dieses X als den übersinnlichen Träger des Weltlebens, die beharrliche Substanz in den wechselnden Erscheinungen auffasste, gab man ihm den Namen Seele, Weltseele oder grosse Seele (Atma und Paramatma); auch als Geist (Puruscha) oder als Weltschöpfer (Pradjapati) wurde es bezeichnet — lauter Bezeichnungen, die sich noch innerhalb philosophischen Gebiets hielten und daher nicht theologisch zu verwerthen waren. Zur praktischen Bedeutung gelangten diese Resultate der Spekulation erst, als die Priester sich ihrer bemächtigten und das metaphysische Urwesen identificirten mit ihrem Brahma,

*) D. h. das im Nichtsein noch gebundene, unwirkliche, aber doch schon als Potenz, Trieb und Verlangen vorhandene Sein.

Digitized by Google

der Idee des Gebets, der heiligen Andacht, des Kultus und Priesterthums. So gipfelte die alt-arische Vorstellung von der allmächtigen Kraft des Gebets in der Konsequenz, dass das Gebet oder der Gebetsgeist selbst zur wesentlichen Allmacht, zum Urgrund des Seins erhoben wurde, dem dann der Gebetsgott Brahmá und weiterhin die Beter, die Brahmanen, zunächst sich anreihten. Die Vergöttlichung des Gebetsgeists war zugleich eine Vergöttlichung des Priesterstandes und hatte in dieser letztern auch ihr Motiv — ein Gedankengang, der sich deutlich in dem noch jetzt bei den Indern zu hörenden Syllogismus ausspricht: „Das Weltall ist in der Gewalt der Götter, die Götter sind in der Gewalt der Gebete, die Gebete sind in der Gewalt der Brahmanen; folglich sind die Brahmanen unsere Götter."

Während nun an und für sich weder das abstrakte Wesen Bráhma's, noch der Brahmá, die Personifikation priesterlicher Allmacht, jemals zu unmittelbarer religiöser Bedeutung, zur Anerkennung und Verehrung im Volksbewusstsein gelangen konnten, war doch ihre mittelbare Bedeutung für die Gestaltung der religiösen Weltanschauung um so grösser. Und zwar war es zunächst wieder ein philosophischer Gedanke, dessen sich das theologische System bemächtigte, die Lehre nehmlich von der Emanation der Welt aus Brahma. Bráhma ist Prinzip der Welt, aber nicht im Sinn eines bewussten Schöpfers oder Bildners, sondern des eingewickelten Keims, aus welchem die Welt sich entwickelt. „Wie die Fäden aus der Spinne, der Baum aus dem Keime, das Feuer aus der Kohle, der Strom aus der Quelle, die Woge aus dem Meeresspiegel, so geht die Welt aus Brahma hervor"; beide sind eins und dasselbe, nur der Form nach verschieden, Brahma die unentfaltete Welt, die Welt das entfaltete Brahma, jenes das einfache und ruhende, diese das mannigfaltige und bewegte Sein. Indem nun aber das Brahma sich zur Welt entwickelt, geht es aus sich, seinem Insichverschlossensein heraus, entfernt sich damit von seinem eigentlichen Wesen und wird in absteigendem Stufengang immer schlechter, sich selbst unähnlicher, getrübter und unreiner. Die ganze Welt stellt die Stufenleiter von Emanationen aus Brahma dar, die, je weiter von ihm entfernt, desto schlechter sind. Drei Regionen werden dabei namentlich unter-

Digitized by Google

schieden, zunächst kosmische Potenzen darstellend, die aber auch in der Menschheit als sociale Ordnungen wiederkehren: die Region des Lichts und des Guten, der Götterkreis; die Region der Leidenschaft, des zwischen Licht und Finsterniss, Gut und Böse schwankenden Menschen; die Region der Finsterniss und des Todes, des Untermenschlichen, Unreinen. — Diese philosophische Emanationslehre gewann nun für die Inder die höchste Bedeutung dadurch, dass sie von den Brahmanen theils in theoretisch-dogmatischer, theils in socialistisch-politischer, theils in kirchlich-praktischer Weise verwerthet wurde, um zur Grundlage des dogmatisch-hierarchischen Systems zu dienen.

In theoretischer Beziehung wurden aus der Emanationslehre die Dogmen vom Weltübel und von der Seelenwanderung gefolgert. Da die Welt des Einzelnen und Vielen durch die Selbstentäusserung Brahma's entsteht, so ist sie das Gottentfremdete, Gottlose; inbesondere das materielle Dasein, beim Menschen das Leibesleben, ist, als das vom reinen übersinnlichen Wesen Brahma's am weitesten entfernte, auch das schlechthin Unvollkommene, Werth- und Berechtigungslose, die Schranke, welche der Mensch nicht gründlich und schleunig genug abthun kann, um sich mit Brahma wieder zu vereinigen. Denn die Rückkehr der Wesen aus der Entfernung von Brahma zur Wiedervereinigung mit ihm, das ist die andere Seite des Weltkreislaufes; und dieser rückläufige Prozess muss dieselben Stadien durchlaufen, wie der Prozess des Hervorgangs. Daraus würde nun zwar noch nicht unmittelbar die Seelenwanderungslehre folgen, denn es ist ja zunächst nur das eine Leben und Wesen Brahma's, das sich in diesem Kreislauf des Ausgehens aus sich in die Welt und Zurückgehens aus der Welt zu sich bewegt; aber sofern es in dieser Selbstbewegung doch nur wirklich ist in Form der Vielheit der Einzelwesen, so konnte, was zunächst nur vom Allleben Brahma's gilt, auch auf die Einzelwesen d. h. auf die unsinnlichen Träger der Einzelexistenzen, auf die Seelen übertragen und somit von diesen ausgesagt werden, dass sie in ab- und aufsteigender Linie sich durch die Stufenleiter der Kreaturen hindurch bewegen. Ursprünglich war wohl auch diess die Meinung der brahmanischen Seelen-

Digitized by Google

wanderungslehre, dass jede einzelne Seele durch alle Stufen und Formen der Welt hindurch sich bewegen müsse. Allein so gefasst, wenn die Wanderung der Seele eines Jeden in unabänderlichem Naturprozess alle Formen durchzumachen hätte, bot die Lehre begreiflicher Weise keinen Hebel für priesterliche Beeinflussung der Menge. Wohl aber bot sie diesen, sobald die Richtung der Wanderung, ob auf- oder abwärtsgehend, und überhaupt die bestimmte Form, welche die abgeschiedene Seele wieder annehmen soll, vom Verhalten bei Lebzeiten, von Verdienst oder Verschuldung abhängig gedacht wurde. Damit war nun zwar die Stetigkeit der Bewegung nothwendig durchbrochen und somit der ganze dieser Theorie zu Grunde liegende spekulative Gedanke vom Kreislauf des Alllebens so ziemlich fallen gelassen; allein ob auch die philosophische Wurzel abstarb, so war dafür eine um so wichtigere theologische Frucht gewonnen: das Dogma von der Vergeltung aller Schuld des jetzigen Lebens in den künftigen Wiedergeburten. Welch' wunderliche Weltanschauung sich daraus ergeben musste, liegt auf der Hand; in Allem, was lebt, sieht nun der Mensch eine ihm gleichartige Seele, mit ihm zu gleicher Wanderschaft verdammt, und was heute Mensch und Pflanze ist, kann morgen die Rollen vertauscht haben; alle aber verbindet das gleiche Verhängniss: zu büssen — wenn auch in verschiedenem Grade der Unseligkeit — für frühere Schuld; die ganze Welt wird zur Strafanstalt! Wie furchtbar aber dieser Gedanke einer rastlosen und unabsehbar langen Wanderung durch alle möglichen Existenzen, durch immer erneute Plagen des Lebens und Qualen des Sterbens für den Orientalen sein musste, mag man ermessen, wenn man bedenkt, dass ihm nichts über Ruhe gieng! Zu diesen Schrecken der Wiedergeburten kam aber noch überdiess auch die Hölle als Vergeltungsort. Das Lichtreich Jama's, welches nach früherer arischer Vorstellung die Seelen der Guten in sich aufnehmen sollte, wurde von den Brahmanen in eine unterirdische Hölle mit verschiedenen Strafregionen verwandelt, in welchen die schlimmsten Sünder noch vor Antritt ihrer Reinigungswanderung durch unabsehbar viele irdische Existenzen hindurch mit allen Qualen, welche indische Phantasie aussinnen konnte, gemartert werden sollten.

Digitized by Google

Diess das Dogma, welches aus der Emanationslehre gewonnen wurde; nicht minder tief in's irdische Leben einschneidend waren die social-politischen Konsequenzen: die Kastenordnung. Es versteht sich freilich von selbst, dass dieselbe auf bloss theoretischen Grundlagen nicht hätte gegründet werden können, wäre sie nicht schon vorher aus anderweitigen Ursachen vorhanden gewesen. Unter letzteren steht obenan der Rassenunterschied zwischen den unterworfenen schwarzen Urbewohnern des Gangeslandes und den Eroberern, den weissen Ariern; die scharfe Sonderung, die durch die Natur der Sache zwischen diesen beiden bestand, konnte nicht verfehlen, auch auf die Arier selbst in der Weise zurückzuwirken, dass die eben auch jetzt, seit der festen Ansiedlung im Gangesland, sich allmählich bildende Sonderung von Ackerbauern, Kriegern und Priestern zur scharfen Scheidung der Kasten sich verfestigte. Diese geschichtlich gewordenen Unterschiede wurden nun aber von den Brahmanen mittelst Anwendung der Emanationslehre zu ewigen und metaphysisch-nothwendigen göttlichen Institutionen erhoben; sie bezeichnen nehmlich die verschiedenen Stufen des Hervorgehens der Menschheit aus Brahma in absteigender Linie: zuerst ist der Brahmane, dann der Krieger, dann der Ackerbauer und zuletzt der Çudra d. h. der schwarze Eingeborne, dem Brahma entströmt; da nun mit der Entfernung vom Ursein Brahma's die Unvollkommenheit und Unreinheit zunimmt, so ist jene Stufenleiter des Hervorgehens aus Brahma zugleich die der höheren und niederen Vollkommenheit. Diess wird auch so ausgedrückt: Aus dem Ursein Bráhma gieng zuerst der Priestergott Brahmá hervor und dieser liess dann aus seinem Haupt die Brahmanen, aus seiner Brust die Krieger, aus seinem Unterleib die Ackerbauer und aus seinen Füssen die Çudras hervorgehen; darnach kommt den Brahmanen die weise Leitung, den Kriegern die muthige Vertheidigung, den Ackerbauern die Sorge für physische Lebenserhaltung und den Çudras schlechthin Dienstbarkeit zu. Vom Brahmanen wird gesagt: „Kraft seiner Erstgeburt und weil er aus dem edelsten Theil Brahmá's hervorgieng, ist er Herr und Haupt aller übrigen Menschen und der ganzen Schöpfung. Denn unter

Digitized by Google

allen erschaffenen Dingen haben die belebten den Vorzug, unter den belebten die verstandbegabten, unter diesen die Menschen und unter den Menschen die Priester. Alles, was die Welt in sich schliesst, ist in Wahrheit, wenn auch nicht dem Anschein nach, Eigenthum des Brahmanen; durch seine Erstgeburt und die Erhabenheit seiner Abkunft hat er ein Recht auf Alles, was existirt, und alle übrigen Sterblichen danken Alles, was sie sind und haben, selbst ihr Leben, nur dem Wohlwollen und der Grossmuth der Brahmanen." Gleichwohl verbindet die Brahmanen mit den beiden nächsten Kasten wenigstens noch die Stammesgemeinschaft und diess wird auch durch das brahmanische Gesetz dadurch anerkannt, dass die drei obersten Kasten unter dem gemeinsamen Namen der „Zweimalgebornen" (Dwidjas) zusammengefasst und den Çudras gegenübergestellt werden; die zweite Geburt nehmlich ist die feierliche Aufnahme in den Kultusverband mittelst Anlegung der heiligen Schnur; nur diese Zweimalgebornen haben gemeinschaftliche Opfer und Riten und dürfen die heiligen Bücher, die Veden, lesen; von all' dem d. h. überhaupt von der Religionsgemeinschaft sind die Çudras ausgeschlossen. — Diese Kastenunterschiede sind nun nach brahmanischer Lehre so unwandelbar als die Weltordnung selbst, denn sie sind selbst ein Theil der kosmischen Ordnung, wie sie im Wesen Brahma's, im Umschwung des Universums begründet ist. Die von Gott selbst gezogenen und im ewigen Auf- und Niedersteigen der Seelen feststehenden Schranken dürfen daher schlechterdings nicht durchbrochen werden, jeder Uebergang, jede Vermischung derselben ist eine Auflehnung gegen das göttliche Gesetz des Lebens selber. Wohl ändern die Seelen in künftigen Wiedergeburten die Kasten, je nach Verdienst oder Schuld auf- oder abwärtssteigend, aber während des einzelnen Lebensverlaufs die Schranken zu überspringen, wäre ein ebenso widernatürlicher Frevel gegen die ewigen Ordnungen, als wenn ein Stein als solcher Pflanze, ein Thier mit seinem thierischen Leib Mensch werden wollte. Das Connubium zwischen den Kasten ist zwar in soweit gestattet, dass Männer aus höheren Kasten Weiber aus niederen nehmen dürfen, doch nicht als einzige und erste Frau, und die Kinder solcher Mischehen sind immer einer Mischrasse angehörig, die unter der des

Digitized by Google

Vaters steht und je nach den Kreuzungsverhältnissen mehr oder weniger unrein ist.

Den Schlussstein des brahmanischen Systems bildet nun aber die religiöse Moral, die kasuistische Lehre von den Verunreinigungen und deren Sühnung und von der Ascese. Das ganze Leben des Inders war bis in das kleinste Detail der täglichen Verrichtungen, bis auf die natürlichen Vorgänge des körperlichen Lebens hinaus mit einem Netz von Vorschriften umsponnen, die jede Regung und Bewegung des Geistes und des Körpers bis zum letzten Athemzug in Fesseln schlugen. Und so unübersehbar mannigfach waren sie, dass es jedem Menschen, vollends aber dem Laien trotz der peinlichsten Sorgfalt schlechterdings unmöglich war, sich von Verfehlungen und Verunreinigungen frei zu erhalten, deren kleinste schon, wenn sie ungesühnt blieb, im Stande war, ihm die Hölle und die Wiedergeburt im niedrigsten Thierleib zuzuziehen. Verunreinigend wirkte nicht nur die Berührung eines Leichnams oder eines Tschandala (Menschen aus der verworfensten Mischrasse), sondern auch schon das Betreten eines Orts, wo Ueberreste eines Menschen oder Thieres, wie Knochen, Haare, Nägel, Unrath und dergl. gelegen haben; ferner der Gebrauch von nicht ganz reinen, wenn auch für rein gehaltenen Gefässen, der Athem eines Menschen, der Branntwein getrunken oder Knoblauch, Zwiebel und dergl. gegessen hat; es verunreinigen endlich alle unwillkührlichen Absonderungen des eigenen Leibs. Für alle diese und schwerere Vergehen war nun ein genaues System von Reinigungen und Sühnungen im brahmanischen Gesetzbuch („Gesetz Manu's") vorgeschrieben. Bei leichteren Vergehen, wie Verunreinigung des Körpers durch seine eigenen Aussonderungen oder Berührung von Unreinem sollte durch Fasten, Hersagen von Gebeten, Waschung mit Kuhmist und Trinken von Kuhurin gebüsst werden; schwerere Sünden, wie Genuss von Branntwein, erforderten qualvolle, ja bis zum Selbstmord sich steigernde Sühnungen, wie z. B. Trinken heisser Butter oder heissen Kuhurins bis der Tod eintritt. Wer unvorsätzlich eine Kuh getödtet hat, muss ein Vierteljahr lang eine andere Kuh auf Schritt und Tritt begleiten und ihr wie ein Sklave aufwarten. Wer absichtlich einen

Digitized by Google

Brahmanen getödtet, muss sich selber in's Feuer stürzen. — Allein die genaue Befolgung aller dieser Reinheitsgesetze, der Vollzug aller Sühnungen, die willige Uebung der Pflichten, welche die Weltordnung jedem Stand und jedem Wesen angewiesen, das friedliche Verhalten gegen Menschen und die Schonung der Thiere und Pflanzen, selbst das eifrige Lesen der heiligen Schriften — diess Alles konnte zwar vor Hölle und Wiedergeburt in niederen Regionen bewahren, auch den Läuterungsprozess beschleunigen, nicht aber die Wiedergeburt überhaupt aufheben. Alle jene Reinigkeitsgesetze hielten nur den gröbsten Schmutz fern, hoben aber immer noch nicht das natürliche Leben selbst auf, welches als äusserste Selbstentäusserung Brahma's die unübersteigliche Scheidewand zwischen jedem Wesen und dem Brahma bildet. Nun liegt aber die höchste Aufgabe jeder Seele in der völligen Rückkehr zum göttlichen Ursprung, zu Brahma; nur mit dieser hat sie auch das Ende ihrer Wanderungen erreicht, nur wenn sie ganz in Brahma ein- und aufgegangen ist, hat sie Ruhe von der Qual der endlosen Wiedergeburten. Diese völlige Rückkehr zum reinen Geist Brahma wird nur ermöglicht durch völliges Abthun des sinnlichen Lebens, völlige Ertödtung der leiblichen Natur, völliges Abbrechen aller Beziehungen zur äussern Sinnenwelt, durch ascetische Entsinnlichung, Selbstertödtung. Auch dieser Prozess ist von den Brahmanen in ein System gebracht. Das erste Stadium ist das des Einsiedlers, der im Walde lebt, mit Baumrinde oder Thierfell bekleidet, von Früchten und Wurzeln sich nährend, auf blosser Erde schlafend, stets mit Lesen der heiligen Schriften und Betrachtung darüber beschäftigt. Das zweite Stadium geht fort zu körperlichen Selbstpeinigungen; Sichwälzen auf rauhem Boden, den ganzen Tag auf einem Fuss oder auf den Zehen stehen, in der Regenzeit den nackten Leib dem Regen, in der heissen Zeit der Sonnengluth aussetzen und überdiess hart an's Feuer sitzen: — Das sind Mittel, um den Körper „durch die Gluth der Kasteiungen zu dörren". Hat der Ascet dadurch die vollendete Herrschaft über seinen Leib gewonnen, so tritt er in das letzte und höchste Stadium: er versucht es, bei lebendigem Leib sich in Brahma zu versenken; in völliger Einsamkeit und steter

Digitized by Google

Sammlung unterdrückt er in sichselbst jede Eigenschaft, die der göttlichen Natur Brahma's unähnlich ist, und jede andere Vorstellung, jeden andern Gedanken und koncentrirt seine ganze geistige Thätigkeit in dem einen Gedanken Brahma's; „das Brahma muss gedacht werden im Schlummer der innersten Kontemplation, feiner als ein Atom und glänzender als Gold". Bedenken wir, dass Brahma das eine, reine und wechsellose Ursein ist, so ist diess Aufgehen im Gedanken Brahma's soviel als völlige Abstraktion von jeder Bestimmtheit des Wirklichen, Entleerung des Bewusstseins von jedem bestimmten d. h. überhaupt von jedem Inhalt, ein Starren in's Leere. Damit wurde die ascetische Selbstertödtung auch vollends nach der Seite des geistigen Lebens hin vollendet.

So gewiss nun aber auch diese Ascese und mystische Kontemplation der Schlussstein des ganzen Systems der gottesdienstlichen Verrichtungen, Opfer, Reinigungen, Büssungen und Sühnungen ist, so gewiss geht sie andererseits doch auch wieder über dasselbe hinaus und durchbricht den geschlossenen Organismus der hierarchischen Institutionen: sie birgt in ihrem Schoosse schon eine Emanzipation vom hierarchischen Despotismus in Kraft der freien Subjektivität. Die innere Divergenz beider Richtungen lässt sich schon vor dem eigentlichen Auftreten der Heterodoxie nicht verkennen. Die Prärogative des Brahmanen war durch die Würde des Asceten, die jedem Zweimalgebornen zugänglich war, mindestens in Frage gestellt; denn die Kastensonderung trat zurück und konnte als das Untergeordnete erscheinen gegenüber dem freigewählten Stand des Asceten. Ueberhaupt beruhte aber auch das ganze sociale System auf der Erblichkeit, also auf Ehe und Familie, welche zu gründen daher für jeden Zweimalgebornen religiöse Pflicht war. Der Widerspruch dieser Pflicht mit der Enthaltsamkeit des Asceten wurde nun zwar vom Gesetzbuch dadurch ausgeglichen, dass die ascetische Carriere dem Mann erst für sein höheres Alter, wenn er schon Enkel habe, empfohlen wurde. Allein es konnte nicht fehlen, dass die im spiritualistischen Prinzip begründete Höherschätzung der gänzlichen Ehelosigkeit gegenüber dem Familienleben allmählig zur Anerkennung kam und die brahmanische Gesellschaftsordnung sprengte. Insbesondere aber ist zwischen den

Digitized by Google

beiden Heilswegen: dem kirchlich-gesetzlichen und dem mönchisch-kontemplativen von Haus aus ein ganz prinzipieller und radikaler Gegensatz, der nothwendig zum Bruch führen musste; dem Asceten, der auf dem innerlichen Wege der Versenkung in das Urwesen, der Mystik und der Kontemplation die Erlösung anstrebte, musste der kirchliche Gehorsam gegen die äussern Gesetzesvorschriften mit ihrem tausenderlei Detail, ihren Speise- und Reinigungsgesetzen, ihren Opferritualien, ihrem Almosen, Gebetehersagen, Vedalesen, kurz der Gesetzes- oder Werkdienst sehr werthlos erscheinen; und es ist daher im höchsten Grade bezeichnend, dass noch vor dem Auftreten der Heterodoxie inmitten der orthodoxen Kreise selbst eine gründliche Verachtung der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit als eines bornirten Standpunktes unverhohlen ausgesprochen wird; von der Höhe der freien und innerlichen Mystik aus erscheint der kirchlich-gesetzliche Werkdienst als überwundener Standpunkt und eben darum ist jene Mystik die Vorläuferin der Reformation, die vom kirchlichen Gesetz befreit*).

Neben der Ascese und Mystik seines Mönchsthums hatte das Brahmanenthum aber auch seine theologische Schulphilosophie oder Scholastik, welche anfangs im Dienst des hierarchischen Systems stehend, diesem doch bald über den Kopf wuchs und der buddhistischen Reformation ebensosehr auf theoretischem Wege vorarbeitete, wie jene Mystik auf praktischem. Die brahmanische Theologie besteht aus zwei Theilen, einem exegetisch-historischen und einem philosophischen; da jener an die Veden anknüpft, so wird das ganze System Vedanta, d. h. Ende der Veden genannt; ein anderer Name dafür ist Mimansa, d. h. Forschung, welche in die Werkforschung oder Karma-Mimansa, den positiven

*) Wir brauchen wohl nicht erst zu erinnern an das ähnliche Verhältniss der mittelalterlichen Mystik zur Reformation Luthers. Nur das sei bemerkt, dass auch hier, wie in Indien, die Opposition der Mystik gegen die kirchliche Hierarchie hauptsächlich im Mönchsthum vertreten war (Franziskaner); wie ja auch Luther selbst aus dem Mönchsstand hervorgieng. Das Mönchsthum bildete bei der deutschen wie bei der indischen Reformation den Durchgangspunkt von der Aeusserlichkeit und Unfreiheit der Kirche zur Innerlichkeit und Freiheit des Subjekts.

Digitized by Google

Theil, und die Brahmaforschung, den spekulativen Theil, zerfällt. Der positive Theil handelt zuerst von der Autorität der heiligen Schriften, der Veden, als einer göttlichen Offenbarung und von ihrem Verhältniss zu der Tradition, den Aussprüchen der Weisen, den Kommentaren. Dann werden die Verschiedenheiten der Offenbarung, die Dissonanzen und Gegensätze innerhalb des Offenbarungsinhalts mit der Einheit derselben ausgeglichen, die wesentliche Uebereinstimmung des Unterschiedenen nachgewiesen. Nach diesen apologetischen Prolegomenen folgt der Schriftbeweis für das dogmatische System, welcher im Einzelnen darthun will, dass alle Stellen der Veden unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder undeutlicher, explicite oder implicite von Brahma handeln (eine Nachweisung, die ohne grösste exegetische Willkührlichkeit und Gewaltthätigkeit nicht versucht werden konnte, da ja der metaphysische Brahmabegriff den meisten Veden noch völlig fremd und viel spätern Ursprungs ist als diese!). Auf diesen dogmatischen Schriftbeweis folgt dann als Schluss des positiven Theils die Lehre von den Heilsmitteln, unter welchen die äusseren: Befolgung des Ritual- und Reinheitsgesetzes, und die inneren, in mystischer Verinnerlichung und gläubiger Kontemplation bestehenden, harmlos neben einander gestellt werden. Die Methode in diesem positiven Theil ist ganz dieselbe wie in der mittelalterlichen Scholastik: Aufstellung der dogmatischen These, Erhebung des Zweifels und der Widersprüche, Widerlegung des Zweifels durch Gegengründe, Widerlegung der gegnerischen These durch Nachweisung ihrer unhaltbaren Konsequenzen und endlich positiver Beweis der eigenen These durch Aufzeigung ihrer Uebereinstimmung mit dem ganzen System. — Der andere, spekulative, Theil lässt die positive Begründung bei Seite und entwickelt rein begrifflich das Wesen Brahma's und sein Verhältniss zur Welt als das der Selbstentfaltung des Einen wechsellosen Urwesens zur Welt der Vielheit und Veränderung. Der Widerspruch in dieser Theorie, dass das Brahma zugleich in sichselbst Eines, Wechselloses und Unbestimmtes, als Welt aber Vieles, Wechselndes und Bestimmtes sein soll, konnte nun aber dem scharfen Denken dieser Philosophen nicht verborgen bleiben; der durch den Begriff der Evolution oder Emanation nur verhüllte, nicht

Digitized by Google

gelöste Widerspruch zwischen beiden Seiten musste zu dem Dilemma führen: entweder nur das Eine Sein Brahma's hat Realität und die Welt ist Schein oder das Viele ist das Reale und es gibt kein Brahma. Das Vedantasystem und das Sankjasystem theilen sich in diese beiden möglichen Konsequenzen. Nach dem Vedantasystem ist Brahma das einzige wirkliche Sein, die Welt ein blosser Schein, dessen Ursache zwar in Brahma liegt, nehmlich in der Maja d. h. Täuschung, welche erzeugt ist aus dem ersten Verlangen Brahma's nach Selbstentfaltung und Offenbarung, ein Schein, der aber gleichwohl nicht ist für Brahma, sondern nur für unsere (falsche, endliche, sinnliche) Anschauung von Brahma. (Eine in der Geschichte der Philosophie zum Ueberdruss oft wiederkehrende dialektische Taschenspielerei, dass die Erscheinung in Schein aufgelöst und dieser in Ermanglung einer objektiven Ursache dem subjektiven Verstand als einem beschränkten Wesen in die Schuhe geschoben wird — als ob dann nicht eben wieder das Dasein eines solchen endlichen Verstandes zu erklären wäre!) Aus dem subjektiven Irrthum, dass der Mensch das Endliche für Wirklichkeit, dass er insbesondere sein eigenes Ich für ein individuelles, fürsichseiendes und von Brahma's Allsein unterschiedenes Wesen hält, entspringt alles Uebel, denn das Uebel besteht ja in der Trennung und Entfernung von Brahma, welche hiernach nur in der Einbildung beruht. Daraus folgt unmittelbar, dass die Aufhebung alles Uebels, die radikale Erlösung in der Erkenntniss sich vollzieht, welche die Illusion der Endlichkeit als Trug durchschaut und die Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten, des eigenen Ich mit dem Brahma, erfasst. „Ich bin das Brahma" ist „der grosse Spruch", in welchem der Schlüssel zum Ausgang aus dem Kerker der Welt und aus dem Kreislauf der Wiedergeburten liegt. „Der Brahmakundige ruht unbeirrbar im Brahma; wenn die Weisen die Weltseele erreicht haben, dann sind sie befriedigt in der Erkenntniss, ihr Geist ist vollendet, ihre Begierden sind verschwunden, sie sind in Ruhe; erreichend das alldurchdringende Wesen, gehen sie selbst ein in das grosse All, ihren Geist darein versenkend. Wie die nach dem Ocean fliessenden Ströme in demselben verschwinden und ihren Namen und ihre Gestalt verlieren, ebenso geht der Erkennende,

Digitized by Google

von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, ein in den höchsten Geist. Wer dieses höchste Brahma kennt, wird selbst Brahma; er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers wird er unsterblich. Die Vedakundigen, welche wissen, dass alles Lebendige und alle Welten in Brahma verschwinden, verschwinden selbst in ihm, befreit von den Fesseln des Daseins. Wer den Einen erkennt, ist von jeder vorübergehenden Geburt in andern Welten und vom Tode erlöst." Es leuchtet von selbst ein, in welch' radikalem Gegensatz ein solcher schroffer Akosmismus oder Idealismus, der die ganze Welt des getheilten und wechselnden Seins mitsammt all' ihren Gegensätzen von Rein und Unrein, Hoch und Nieder für eitel Schein und Trug hält, mit dem brahmanischen Ceremonialgesetz und Kastenwesen stehen musste. — Noch entschiedener freilich kommt die Spekulation in Konflikt mit dem orthodox-hierarchischen System in der Sankja-Philosophie. Im direktesten Gegensatz gegen die Alleinheitslehre und den naturlosen Spiritualismus des Vedanta behauptet dieses System die Realität der Einzelseelen und der Materie; diess sind die beiden ewigen und unerschaffenen Prinzipien der Welt, das eine schaffend und nicht erkennend, das andere nur erkennend und nicht wirkend. Die Seelen, die nur als einzelne wirklich sind, sind von Ewigkeit her in die Natur eingegangen und mit ihr vereinigt, haben also einen Organismus (denn die Mannigfaltigkeit der Organe rührt von der Natur, nicht von der in sich schlechthin einfachen Seele her); aber ursprünglich nur einen geistigen, bestehend aus 5 Wahrnehmungs- und 5 Bewegungsorganen (Sinnen und Kräften), einem inneren Gemeinsinn für Beides zugleich und den 5 Urelementen: Ton, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch*). Von diesem ewigen

*) Dass auch Intelligenz und Bewusstsein (Ichheit) der Seele von der Natur aus zufliessen sollen, ist nur dann verständlich, wenn wir darunter nicht die erkennende Thätigkeit verstehen, die vielmehr Sache der Seele selbst ist, sondern den Inbegriff der seelischen Organe, wodurch die erkennende Thätigkeit der Seele bedingt sein soll; in diesem Sinn heisst auch bei Schleiermacher, dessen Psychologie überhaupt hier Vergleichungspunkte bietet, das Bewusstsein „eine That der Natur auf die

Digitized by Google

Urleib, der vom Sein jeder Seele unzertrennlich ist, ist der zeitlich (durch Zeugung) gewordene materielle Leib zu unterscheiden, welcher aus den 5 groben Elementen: Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde besteht und welcher von der Seele trennbar ist, indem sie ihn bei jedem Ableben ablegt, bei jeder Neugeburt aber einen neuen annimmt. In dieser Verbindung von Natur und Geist fällt, wie alle Mannigfaltigkeit der Organe, so auch alle Veränderung und Wirksamkeit der erstern zu, wogegen der Geist in unveränderlicher Ruhe und Identität mit sich nur erkennend, beobachtend sich verhält; alle seine scheinbare Thätigkeit besteht nur in den wechselnden Zuständen, welche die Natur als sein Urleib durchmacht; auch die mancherlei Existenzformen der verschiedenen Wiedergeburten sind nur gleichsam Rollen, welche die Natur als der Schauspieler für den Geist als den immer ruhigen Zuschauer aufführt. Sobald nun der Geist sich in seiner unveränderlichen Einheit mit sich selbst erfasst und die wechselnden Zustände als blosse Affektionen einer von ihm verschiedenen Natur durchschaut, so ist sofort der Zauber gelöst, der beide an einander fesselt: „„Ich habe sie erkannt““, spricht der Geist und zieht sich in sich selbst zurück; „ich bin von ihm erkannt worden“, spricht die Natur und verbirgt sich vor ihm, wie eine Frau, deren Schwächen offenbar geworden sind.“ Dieser Rückzug des Geistes, der sich in seinem Unterschied von der Natur erkannt hat, ist zugleich seine Befreiung, zunächst zwar nur eine innerliche, ideale, denn noch rollt das äussere Leben im Leib fort, „wie ein Rad noch einige Zeit rollt, auch wenn es schon nicht mehr gedreht wird“, aber diese äussere Nachwirkung des früheren Ineinanderseins hört auf mit dem leiblichen Tod und damit ist dann auch die Thätigkeit des geistlichen Leibes und mit ihm die Bedingung der Wiedergeburt in anderem Leib aufgehoben; aber freilich auch zugleich die Existenz der Seele selbst, denn entkleidet ihres geistigen Organismus, der Möglichkeit ihres Bewusstseins, ist ihre Erkenntnissthätigkeit erloschen und da ihr Wesen eben nur in dieser besteht, so ist

Vernunft“. Nur freilich ist ihm die Vernunft nicht vor dieser That schon individuell, sondern wird es durch sie erst; indess ist auch im Sankjasystem das individuelle Sein der Seele an ihren Urleib geknüpft.

Digitized by Google

sie damit selbst total vernichtet*). So besteht auch hier die Erlösung vom Weltübel im Aufhören der individuellen Existenz; nur mit dem Unterschied, dass dieses Aufhören hier als ein einfaches Verlöschen, Aufgehen in Nichts, im Vedantasystem als Aufgehen in oder Rückkehren zu Brahma, dem Allleben gefasst wird; was indess doch nur ein formaler Unterschied ist, praktisch jedenfalls auf Eines hinauskommt. Auch das Mittel zu dieser Erlösung ist hier, wie dort das gleiche: die spekulative Erkenntniss, welche den Trug der Sinne und Einbildung durchschaut; nur besteht der Trug dort in der Meinung des individuellen Fürsichseins des Ich, des einzelnen Seelenwesens, hier aber ist diess Fürsichsein gerade das Wahre und der Trug besteht in der Meinung des Verknüpftseins mit dem Gegentheil seiner selbst, der Natur; dort liegt das erlösende Zauberwort in dem Spruch: „Ich bin das Das (Brahma),“ hier in dem Spruch: „Ich bin nicht das Das (die Natur).“ Aber trotz dieser Aehnlichkeit im Unterschied ist doch der Gegensatz des Sankjasystems gegen das orthodox-brahmanische weitaus überwiegend. Die Urgottheit Brahma wird hier einfach geleugnet; es gibt, sagt diess System, keinen Gott im Sinn einer höchsten Seele; denn ein solcher müsste entweder von der Welt frei oder an sie gebunden sein; frei kann er nun aber nicht sein, denn in diesem Fall würde ihn nichts zur Schöpfung bewegen, wäre er aber an die Welt gebunden, so würde er durch diese begrenzt sein und könnte also nicht allwissend sein. Die persönlichen Götter aber, wie Brahmá und die Volksgötter, wurden theils für Einzelseelen von derselben Art, wie die menschlichen, erklärt, theils ebenfalls ganz verworfen. Der brahmanische Heilsweg ferner wurde theils wegen der Aeusserlichkeit der Gesetzeswerke für unzulänglich, theils wegen der Unreinheit derselben (z. B. Blutvergiessen im Opfer und in der Ascese) für unsittlich erklärt. Dass zeitliche Mittel überhaupt nicht vermögen, auf ewig vom Uebel zu befreien, war ein Satz, den die Brahmanen selbst genau besehen zugaben; es war also nur die Konsequenz der von ihnen selbst der Mystik

*) Diese Konsequenz scheint mir aus den Prämissen unvermeidlich zu folgen, wenn sie auch vom System nicht direkt ausgesprochen wird. Köppen (p. 60) lässt es zweifelhaft.

Digitized by Google

und Kontemplation zugeschriebenen höheren Kraft, was im Sankjasystem spekulativ ausgebildet wurde. Es versteht sich von selbst, dass die Autorität der Veden als geoffenbarter Schrift von diesem System verworfen wurde, das schon durch seinen Namen („Raisonnement") seinen rationalistischen Charakter bekundet. Trotz dieser die Grundlagen des brahmanischen Systems antastenden Opposition hielt sich diese Philosophie doch innerhalb der Schranken der Schule und damit zugleich der brahmanischen Kaste, konnte daher nicht direkt reformirend auf die Volksreligion einwirken, wohl aber die aus dem Volke selbst hervorgehende Reformation vorbereiten*).

Der Reformator der brahmanischen Religion oder der Stifter des Buddhismus wurde im Jahr 623 a. C. als Sohn des Königsgeschlechtes Gautama Çakja im nördlichen Reiche Kapilavastu geboren; sein Vater soll Çuddhodana, seine Mutter Maja geheissen haben, er selbst bekam den Vornamen Savarthasiddha (zusammengezogen: Siddhartha) d. h.: „Jedes Wunsches Erfüllung". Seine Jugend verlebte er am Hofe in der Weise eines Königssohnes herrlich und in Freuden. Aber alle diese Herrlichkeit vermochte ihn nicht zu befriedigen und half ihm nicht hinweg über den Schmerz des Mitgefühls mit der leidenden Kreatur. Einmal, es war in seinem 29. Lebensjahr, stiess er auf einen gebrechlichen Alten, einen unheilbaren Kranken und auf einen modernden Leichnam. Tief ergriffen von solchen Bildern der Vergänglichkeit und sinnend über das Uebel der Welt und seine Abhülfe, findet er einen Asceten, dessen heitere Ruhe ihm imponirt. Sofort war auch sein Entschluss gefasst, die Herrlichkeiten der Welt zu fliehen und als Einsiedler und Ascet die innere Befriedigung zu suchen. Alle Versuche der Seinigen, ihn zurückzuhalten, alle Lockungen der Dämonen scheitern an seinem festen Entschluss. Er entweicht in die

*) Aehnlich verhält sich zur deutschen Reformation diejenige Richtung der späteren Scholastik, welche wir in mehrfacher Beziehung mit der Sankjaphilosophie parallelisiren können, der Nominalismus; man denke z. B. an Wilhelm Occam.

Digitized by Google

Einsamkeit, studirt hier auf's Eifrigste alle heiligen Bücher seines Volks, befolgt auf's Gewissenhafteste alle ascetischen Vorschriften, bis er der unmenschlichen Ascese beinahe erlegen wäre; trotz all' dem findet er die ersehnte Ruhe immer noch nicht, nicht die gesuchte Erlösung aus dem Uebel des Daseins. Da plötzlich, nachdem er eine ganze Nacht hindurch die schreckendsten und lockendsten Versuchungen des bösen Feindes durchgekämpft und überwunden hat, geht ihm gegen Morgen das Licht der Erkenntniss auf: er sieht ein, dass Bussübungen und körperliche Kasteiungen nicht der Weg des Heils sein können, da ja das Uebel seinen wahren und letzten Sitz nicht im Körper hat; dass vielmehr die Ursache der Uebel im Verlangen, in den Affekten der Seele liege und daher der Pfad der Erlösung nur durch die geistige Selbstverleugnung, nicht durch äusserliche Peinigung gehen könne. Damit war das Räthsel des Uebels gelöst und das Mittel der Erlösung gefunden; Çakja-Muni, d. h. der Einsiedler aus dem Geschlecht der Çakja (so hatte er sich seit seiner Entweichung aus dem väterlichen Hause genannt), war jetzt zum Buddha d. h. zum Erleuchteten geworden. Noch zögerte er, den gefundenen Heilsweg der Welt zu verkünden, denn zu wohl kannte er die geistige Trägheit und Unempfänglichkeit der Menschen. Aber auf Zuspruch und Ermuthigung der Himmlischen tritt er sein Prophetenamt an und gewinnt sogleich bei der ersten Predigt seine fünf ersten Jünger, die, schon vorher mit ihm bekannt, von jetzt an ihn als Buddha anerkennen und nicht mehr verlassen. Einer unter diesen Fünfen wird bald zum Lieblingsjünger, „der am meisten vom Meister gehört und das Gehörte am besten behalten hat"; zwei Andere sind das durch Weisheit und Wundergabe ausgezeichnete Musterpaar. Ausser diesem engeren Jüngerkreis wurde seine Jüngerschaft im weiteren Sinn aller Orts bald unzählig; seine Predigt fand unglaublichen Beifall, zumal bei den armen und gedrückten Klassen des Volks, doch auch von den Vornehmen schlossen sich Manche ihm an. Seine grimmigsten Gegner waren natürlich die Brahmanen, die geistlichen Führer des Volks; sie liessen es nicht an gehässigen Anklagen und Verläumdungen fehlen, die er aber immer zu Schanden machte; auch durch Disputationen suchten sie ihn in die

Digitized by Google

Enge zu treiben, aber er stopfte ihnen den Mund, nicht durch Gelehrsamkeit, aber durch die treffenden Aussprüche eines gesunden Sinnes.

Und diese Predigt, deren Erfolg so grossartig war, war nichts anderes als die Verkündigung des „Pfads der Erlösung" und die Einladung an alle Menschen ohne Ausnahme und ohne den Unterschied der Kaste und des Geschlechts, diesen Pfad zu betreten, um sich vom Uebel loszumachen. Um diese praktische Frage also: wie der Mensch vom Uebel sich losmachen könne, dreht sich hier Alles. Darin liegt schon, dass die Spekulationen der Brahmanen über Brahma und seine Evolution zur Welt hier allen Werth und alles Interesse verlieren. In der Leugnung der Alleinheitslehre ist Buddha ein strikter Anhänger des Sankjasystems. Dagegen bis zur Leugnung der Volksgötter geht der Skepticismus Buddha's nicht; dieselben werden alle, sogar der persönliche Priestergott Brahmá nicht ausgenommen, beibehalten und als Wesen von höherer Macht geehrt; aber freilich der specifischen Göttlichkeit wurden sie so völlig entkleidet, dass ein Buddha, d. h. der erleuchtete Mensch überhaupt, ihnen unvergleichlich überlegen ist. „Meine Macht ist gross", sagt einmal Brahmá in einer buddhistischen Legende, „aber was vermag ich wider einen Priester Buddha's?" Auf Ceylon besteht noch jetzt der Brauch, vor jeder Predigt die Götter aufzufordern, sie sollen zuhören und sich belehren und bekehren. Diese Herabsetzung der Götter gegenüber dem frommen und weisen Menschen, die im Sankjasystem theilweise bis zur gänzlichen Leugnung der Existenz von Göttern weitergieng, war durch die Brahmanen selbst, wie man nicht vergessen darf, längst vorbereitet oder wirklich auch vollzogen, sofern ja die Brahmanen mittelst ihrer Gebete und Opfer die Gewalt über die Götter haben; ja in den brahmanischen Legenden hatten die heiligen Büsser (Çramanas) ihre Ueberlegenheit über die Götter so schrankenlos geltend gemacht, dass diese nichts mehr als ein Spielzeug in den Händen Jener zu sein schienen. Erinnern wir uns, dass diese Anschauungsweise schon in der alten arischen Idee von der Macht der Gebete und Opfer über die Götter begründet ist, so werden wir uns weniger über die allerdings beispiellose Erscheinung wundern, dass eine Religion wie der

Digitized by Google

Buddhismus zur Volksreligion werden konnte — eine Religion von so ausgeprägtem praktischem Atheismus, welche so ganz den Menschen nur auf sichselbst stellt und ihn rein aus sichselbst heraus, durch eigenes Streben und eigene Freiheitsthat die Erlösung erringen lässt! In dieser Voranstellung des freien Subjekts mit der Sankjaphilosophie einig, unterscheidet sich der Buddhismus von ihr dadurch, dass er die Erlösung nicht nur, wie jene, auf dem Wege der philosophischen Erkenntniss, sondern auch, und zwar in erster Linie, auf dem Wege des Gemüths und Willens sucht; das Mittel der Erlösung ist vor Allem die sittliche That der Selbstverleugnung, der Ausrottung der Selbstsucht und Ueberwindung des sinnlichen Hangs. Weder Schulgelehrsamkeit und orthodoxe Tradition noch hochfliegende heterodoxe Freigeisterei, weder fades Ceremonieenwesen noch grausame Ascese befreien den Menschen von dem Elend des Daseins und von der qualvollen Furcht künftiger Wiedergeburten. Buddha's Forderung ist viel einfacher, von Jedem leicht zu erfüllen und doch wieder die tiefste sittliche Kraft in Anspruch nehmend; sie geht in ihrer allgemeinsten Form nur auf Reinheit des Herzens und Wandels und auf selbstlose Nächstenliebe. „Alles Bösen Unterlassung, alles Guten Vollbringung und der eigenen Gedanken Bezähmung, das ist die Lehre des Buddha", so lautet eine alte Formel der buddhistischen Moral. Unter der Unterlassung des Bösen werden 5 Cardinalverbote aufgeführt: Verbot des Tödtens (und zwar schlechthin, auch auf Thiere ausgedehnt), des Stehlens, der Unzucht, der Lüge und der berauschenden Getränke; des Guten Vollbringung wird näher bestimmt als allgemeine „Wesensliebe", d. h. unbeschränktes Wohlwollen und Erbarmen mit jedweder lebenden Kreatur, vorneweg mit jedem menschlichen Wesen, also auch mit den Elenden aus den verachtetsten und verworfensten Kasten und Mischrassen; aber auch wilde Thiere und Insekten nicht ausgenommen, wie es denn buddhistische Spitäler zur Verpflegung des Ungeziefers gibt. Die volksthümliche Moral Buddha's lernen wir besonders kennen aus einer noch vorhandenen kanonischen Sammlung moralischer Sentenzen, genannt „die Fussstapfen des Gesetzes", welche höchst wahrscheinlich die älteste buddhistische Reli-

Digitized by Google

gionsurkunde ist und in welcher ohne Zweifel Vieles, vielleicht das Meiste aus Buddha's Munde herstammt*). Hier heisst es u. A.: „Wer sichselbst besiegt, ist der beste Sieger; seinen Sieg kann kein Gott noch Teufel in Niederlage verwandeln. Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Netz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen; daher rottet die Wurzel der Begier aus, damit der Versucher euch nicht wieder knicke, wie der Fluss das Schilfrohr. Wie der Baum, wenn er auch geköpft wird, von Neuem wächst, so lange die Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. — Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Wer den aufsteigenden Zorn zurückhält, wie den rollenden Wagen, den nenne ich einen Wagenlenker. Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit; das ist ewiges Gesetz. — Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Besser einen Tag der Kraft und Anstrengung leben, als 100 Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit. Befleissigt euch der Wachsamkeit, bewahret euer Herz und entreisst euch der Welt, wie der Elephant dem Sumpfe, in dem er stecken geblieben. — Wer die Welt ansieht, wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erschreckt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt — vom Alter wird sie aufgelöst, den kranken Leib — er berstet und fault! „Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und hier in der heissen Jahreszeit", so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse; ihn, der um Söhne und Schätze besorgt ist, den Mann mit gefesseltem Herzen, reisst der Tod hinweg, wie der Waldstrom das schlafende Dorf; nicht helfen ihm da die Söhne noch Blutsfreunde**). — Jeder eile im Gutesthun und wende den Sinn vom Bösen ab, denn wer lässig ist im Guten, dessen Gemüth erfreut sich am Bösen."

Da wir unter diesen Sentenzen sicher die Mehrzahl, wo

*) Man könnte sie mit der evangelischen Bergpredigt Matth. 5—7 vergleichen.

**) Man vergl. dazu das Gleichniss Jesu Luc. 12, 16—21.

Digitized by Google

nicht alle für ächt halten dürfen, so können sie zugleich als Probe von der Lehrweise Buddha's dienen. Da ist nicht die Schulgelehrsamkeit der Brahmanen, sondern der ächte, wahre und edle Volkston, jedes Wort aus einem gesunden Wahrheitssinn fliessend, die höchsten Ideen in die einfachste Form, in Bilder aus dem umgebenden Leben gekleidet. Dabei lehrte Buddha nicht bloss, wie die Brahmanen, in Schulen, sondern auf allen öffentlichen Plätzen, Strassen und Märkten, mitten unter den Volkshaufen, die sich um ihn drängten. Bei dieser Volksthümlichkeit seiner Lehrform und bei dem rein menschlichen Charakter des Inhalts seiner Morallehre konnte es natürlich nicht fehlen, dass nicht Leute aller Klassen und Kasten sich ihm anschlossen. Wie hätte er sie von sich weisen können, da ja eben das tiefste Mitgefühl mit den Leiden, denen die gedrückten Klassen immer am meisten ausgesetzt sind, das Motiv seines ganzen Werkes war! Aber man bedenke wohl, dass diese Neuerung nichts Kleines war gegenüber der furchtbaren Strenge der Schranken des Kastenwesens! Dem Brahmanen, dem die blosse Nähe eines Çudra als Verunreinigung seiner Person erschien, musste dieser rückhaltslose Umgang Buddha's mit Çudra's und Tschandala's, mit den social und religiös verworfensten Klassen, mindestens so anstössig sein, wie den jüdischen Pharisäern der Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern und Samaritern. Wie aber Jesus die Prärogative des Judenthums nicht direkt aufheben wollte, wohl aber indirekt durch die Prinzipien seiner neuen Lehre dieser Aufhebung Bahn brach, ebenso fiel es auch Buddha nicht ein, die Satzung der Kastenunterschiede direkt anzutasten, aber allerdings stellte er zur Rechtfertigung seines weitherzigen Verfahrens Grundsätze auf, die jene Konsequenz unzweideutig in sich schlossen. „Mein Gesetz, sagt er z. B., ist ein Gesetz der Gnade für Alle, wie es auch nur ein und dasselbe Gesetz der Vergeltung für Alle gibt (d. h. Alle unter demselben Strafverhängniss stehen *). Wie das Wasser Alle abwascht und Gute und Böse **) reinigt, und wie der Himmel

*) Gerade so beweist der Apostel Paulus im Römerbrief die Allgemeingültigkeit des Evangeliums von der Erlösungsgnade aus der Allgemeinheit des Gesetzesfluchs d. h. der Erlösungsbedürftigkeit.

**) Vergl. das Wort Jesu: „Der himmlische Vater lässet seine Sonne

Digitized by Google

Raum genug hat für Alle, so macht auch meine Lehre keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, Vornehm und Gering. Unter den Bekennern Buddha's ist kein Brahmane und kein Çudra mehr" *) (d. h. die Kastenunterschiede gelten nicht mehr oder sind wenigstens nicht mehr trennend für den Gemeinschaftskreis der Anhänger Buddha's). Besonders intressant ist folgende Erzählung (eine Parallele zu der Erzählung von Jesus und der Samariterin, Joh. 4): Der Lieblingsjünger Buddha's traf ein Mädchen am Brunnen und bat sie, ihm zu trinken zu geben. Sie entgegnete ihm, sie sei eine Tschandali und dürfe ihm also nicht nahen, um ihn nicht zu verunreinigen. Er antwortete ihr: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste und nach deiner Familie, ich bitte dich um Wasser, wenn du es mir geben kannst." Sie gab ihm zu trinken und er nahm sie auf in die Jüngerschaft Buddha's. Ferner Parallelen zu der Wittwe Scherflein (Luc. 21, 1—4.): Ein Armer füllte den Almosentopf Buddha's mit einer Hand voll Blumen, während die Reichen ihn mit 10,000 Scheffeln nicht zu füllen vermocht hatten. Unter den Lampen, die einmal zu Ehren Buddha's von Leuten jeden Rangs angezündet wurden, war die einzige, welche die ganze Nacht hindurch brannte, die von einem armen Weib gespendete. Die Erfahrung, dass die Empfänglichkeit für seine Erlösungslehre viel grösser sei bei den niedern und armen Klassen als bei den vornehmen und reichen, hatte Buddha ebenso zu machen, wie Jesus; Buddha sagt: „Es ist schwer, reich zu sein und den Weg zu lernen" — Jesus: „Wie schwer wird ein Reicher in's Himmelreich kommen!"

Welche radikale Reform eben in diesem Universalismus der buddhistischen Heilslehre lag, ist klar. Sie hob prinzipiell alle die Schranken auf, welche bisher nicht nur auf religiösem sondern auch auf socialem Gebiet die Volksklassen von einander geschieden und die untern Klassen in unzerreissbare Fesseln geschlagen hatten. Gleichwohl ist es ebenso einseitig, wenn man Buddha für einen „grossen socialen Reformer,

---

scheinen über Gute und Böse und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte."

*) Vergl. Gal 3, 28: „In Christo ist nicht mehr Jude, noch Grieche, noch Knecht, noch Freier, noch Mann, noch Weib."

Digitized by Google

einen Volksmann mit revolutionären Tendenzen" ausgibt, als wenn man ihn für einen „philosophischen Gegner volksthümlichen Aberglaubens und brahmanischen Kastenwesens" hält, für einen Aufklärer etwa im Sinn des modernen Rationalismus. Das heisst den Religionsstifter zu einem modernen Heros des praktischen oder theoretischen Fortschritts machen, es heisst seine centrale Bedeutung übersehen über einzelnen Nebenwirkungen, die überdiess in jener Zeit für sich allein, ohne den religiösen Hintergrund, durchaus unmöglich gewesen wären. Buddha war weder socialer Reformer noch theoretischer Aufklärer, sondern ganz einfach Religionsstifter, religiöser Genius, der aus dem tiefsten Gefühl des Elends heraus nach einer Erlösung suchte und, als er sie in der sittlichen That der Selbstverleugnung gefunden hatte, auch Andern dazu verhelfen wollte. Den Herzen wollte er Befriedigung verschaffen durch Befreiung von dem Bann der Begier, der Wurzel alles Uebels — alles Weitere war nur die von selbst sich ergebende Konsequenz dieser innerlichen Gemüthserlösung. Die Gleichheit Aller in der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit musste nothwendig die äussern Ungleichheiten überwinden und die Menschenwürde triumphiren lassen über die Beschränktheit der Kaste, des Geschlechts, der Rasse. Dass diese Konsequenz nicht überall und nicht sogleich gezogen wurde, dass zum Theil noch heute in buddhistischen Ländern, wie z. B. in Ceylon, eine Analogie des Kastenwesens fortbesteht, diess kann sowenig gegen die obige Behauptung beweisen, als die Leibeigenschaft im christlichen Mittelalter oder das Fortbestehen der Sklaverei im heutigen Amerika gegen die unbedingte Anerkennung der Menschenwürde im Christenthum etwas beweisen kann. Es ist eben zwischen dem Prinzip und der praktischen Verwirklichung seiner Konsequenzen immer ein grosser Unterschied!

Es war der rein menschliche und allgemein menschliche Charakter dieser Moral, ihre tiefe und durch keine Aeusserlichkeiten beschränkte Humanität, was die Religion Buddha's fähig machte, zu einer Weltreligion zu werden, zu der sich noch heute ein Drittheil aller Menschen bekennt. Gleichwohl hätte jene Moral für sich allein noch nicht hingereicht, eine Religion zu stiften. Die Expansionskraft lag wohl in ihr;

Digitized by Google

aber ohne eine entsprechende Attraktionskraft, ohne die zusammenhaltende und bindende Kraft eigenthümlicher Ideen und aussergewöhnlicher Lebensformen würde die reine Humanität sich in's Unbestimmte verflüchtigen, und würde sich nie zu einem lebensfähigen, die Stürme der Zeit überdauernden Organismus konsolidiren. Diese Beobachtung wiederholt sich so regelmässig bei allen höheren Religionen, dass sie als Regel und Gesetz der Religionsgeschichte hingestellt werden darf. Beim Buddhismus nun lag das Gegengewicht gegen die schrankenlose Universalität der exoterischen Moral und die eine Gemeinde organisirende Kraft in den Theilen der Lehre und des Lebens, die wir als esoterische Dogmatik und mönchische Praxis von jener exoterischen Moral unterscheiden können. Der Grundgedanke aller Predigt Buddha's war: Erlösung vom Uebel. Aber was ist das Uebel? Es ist in letzter Instanz nichts Anderes als das Dasein selbst, denn alles Dasein ist ungestilltes Verlangen, ein Hungern und Dürsten nach Genuss und im Genuss ein Schmachten nach Begierde. Das Dasein ist ein ewiger Wechsel der Erscheinungen, in welchem jede Form auftaucht, nur um alsobald wieder zu zerplatzen, wie die Wasserblase; die Jugend ist nichtig, denn sie wird zum Alter, die Schönheit ist nichtig, denn sie verschwindet, wie ein Meteor, die Gesundheit unterliegt der Krankheit, das Leben dem Tod; aber auch der Tod — und diess ist noch das allerärgste Uebel — auch der Tod ist nichtig, denn er führt zur Wiedergeburt, zu erneutem Dasein, also zu neuem Kreislauf der Schmerzen und der Nichtigkeit. Die Seelenwanderung, welche die Qual des Daseins verewigt, war so sehr das feststehende Axiom alles indischen Spekulirens, dass an ihr zu zweifeln dem Buddha sowenig, als dem ketzerischen Sankjasystem, einfiel; sie ist für die buddhistische Heils- oder Erlösungslehre ebenso die wesentliche dogmatische Voraussetzung, wie die Erbsünde diess ist in der christlichen Dogmatik. Es fragt sich also, was ist die Ursache der Seelenwanderung, der Erneuerung des Daseins in fortgehenden Wiedergeburten? denn vor Allem muss man die letzte Ursache des Uebels kennen, um diesem selbst von Grund aus abhelfen zu können. Jene Frage zerlegt sich nun aber näher in diese beiden:

Digitized by Google

1) was ist die Ursache, dass überhaupt die Existenz fortgesetzt wird? und 2) was ist die Ursache von der bestimmten Art und Weise ihrer Fortsetzung, von der Gestalt, in welcher die Seele wieder erscheint und von dem Schicksal, das ihr in diesem neuen Dasein bevorsteht? Die Ursache der Verewigung des Schmerzes ist keine andere als die Ursache des Schmerzes überhaupt, denn was sind alle die einzelnen Schmerzen anderes als Hemmungen von Lebenstrieben? die Lebenstriebe aber in ihrer zahllosen Mannigfaltigkeit, was sind sie im Grunde anders als Erscheinungsformen des einen und selben Triebs der Existenz, des Verlangens dazusein und sein Dasein zu erhalten? Also ist „das Verlangen nach Dasein" die Triebkraft zu fortgesetzter Erneuerung des Daseins und damit des Schmerzes. Auch nach brahmanischer Spekulation ist das Verlangen nach Dasein, welches in die Weltseele kam, „der schöpferische Same des Weltalls"; es ist also nur, was dort pantheistisch vom absoluten Sein oder Allleben ausgesagt ist, hier psychologisch gewendet und auf das einzelne Sein der Seelen übergetragen. Zu diesem psychologischen Trieb, der die Wiedergeburt verschuldet, kommt nun aber als der andere Faktor hinzu „das Gesetz der Vergeltung", welches die bestimmte Form der Wiedergeburt bedingt. Es ist diess die unzerreissbare Kette von Ursache und Wirkung in der moralischen Welt, wornach der Segen jeder guten Handlung und der Fluch jeder bösen die Seele im ganzen Lauf ihrer Wanderungen verfolgt, wie der Schatten den Körper, so dass das einzelne Wesen in seiner jedesmaligen Existenz im Grunde nichts Anderes ist, als die reife Frucht und das zeitgemässe Produkt der Summe seiner früheren Thaten. Was diese Macht besonders unheimlich und furchtbar erscheinen lässt, ist das, dass die Frucht der einzelnen Thaten oder eines ganzen Lebens keineswegs sogleich hervorbrechen muss, sondern erst, wenn sie ausgereift ist; daher kann es kommen, dass Einer, der hienieden Gutes gethan hat, doch zunächst in die Hölle und in schlechte Gestalten kommt, zur Strafe für Sünden einer früheren Existenz; und ebenso umgekehrt; denn „jedes wird vergolten, wenn es gereift ist". Wenn uns diese Lehre an die christliche Prädestinationslehre erinnern kann, so unterscheidet sie

Digitized by Google

sich von ihr doch wesentlich dadurch, dass das Schicksal eines Jeden durchaus nicht auf dem Willensentschluss eines höheren Wesens beruht. Aber auch Schicksal im Sinn der Naturreligion, als blindes Fatum, ist diese Macht keineswegs; denn es ist keine dem eigenen Bewusstsein des handelnden Menschen fremde, zufällige und willkührliche Macht, sondern durchaus nur die genaue Folge seines eigenen Thuns, die von selbst wachsende Frucht seines eigenen Säens, die nothwendige (nach der Kette der Causalität unausbleibliche) Wirkung einer freien Ursache. Am ehesten könnten wir sonach diese sittlich vergeltende Schicksalsmacht eine „moralische Weltordnung" nennen im Sinne Fichte's; denn wie Fichte's „moralische Weltordnung", so ist auch das buddhistische „Gesetz der Vergeltung" eine unpersönliche und doch streng nach sittlichen Gesetzen sich vollziehende Schicksalsmacht. Auch das erinnert an Fichte, bei welchem der ordo ordinans der sittlichen Welt nichts anders ist als die Ichheit, das Urich selbst, dass nach Buddha das Gesetz der Vergeltung gleichen Ursprungs ist mit dem Verlangen nach Dasein, dem Urtrieb des individuellen Lebens; denn es werden beide zusammen mit dem Samen verglichen, in welchem die Triebkraft des Werdens zugleich mit dem Gestaltungsgesetz für das Werden enthalten ist. — Von der Art also ist der „Kreislauf des Werdens", der zugleich die Fessel des Uebels ist — Samsara genannt; das ist die eine Seite der buddhistischen Dogmatik, die Voraussetzung der Erlösungslehre, die Lehre vom Bösen und Uebel. Wie entflieht man diesem Kreislauf? das ist nun ferner die Hauptfrage, der Mittelpunkt der Lehre Buddha's. Die exoterische Moral gibt zur Antwort: durch Bezähmung der Begierden und durch Wohlwollen gegen Andere. Allein diess genügt doch noch nicht vollkommen; es ist wohl der Anfang des Pfads der Erlösung, aber der letzte Schritt derselben und damit der wirkliche Sprung heraus aus dem Kreislauf der Existenzen ist nur das völlige „Verlöschen", das „Auswehen" alles Bewusstseins, das Nirwana. So lange wir noch im Wollen und Wünschen, Empfinden und Denken etwas für uns sein wollen, so lange kommen wir nicht zur völligen Ruhe; erst „in dem ganzen Nichts, wo weder Denken noch Nichtdenken übrig geblieben

Digitized by Google

ist", sind wir los vom Schmerz des Daseins. „Nirwana heisst die Arznei, die alle Krankheit heilt, das Wasser, das jeden Durst des Verlangens stillt und das Feuer der Erbsünde löscht. Es hat keine Gestalt, keine Farbe, keinen Raum, keine Zeit, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, weder gegenwärtig noch vergangen noch zukünftig; es ist nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Wollen noch Wünschen, nicht Handeln noch Leiden" u. s. w. Wenn das Nirwana das „Jenseits des Samsara" heisst, so ist man versucht, dabei an einen positiven Zustand der Seligkeit in einer andern Welt zu denken und wir werden sehen, dass es so allerdings bald gedeutet wurde; aber der ursprüngliche Sinn ist diess keineswegs. Ursprünglich ist vielmehr das Nirwana ganz einfach das reine Nichts, der Tod des individuellen Geistes, der momentan erreicht werden soll durch eine Art geistigen Selbstmords, nehmlich durch Abstraktion von allem bestimmten Bewusstseinsinhalt, die bis zur völligen Entleerung des Bewusstseins sich steigert, zu vergleichen etwa mit der Ekstase der Neuplatoniker und mancher mittelalterlicher Mystiker, welche auch durch Erhebung über alle Bestimmtheit des Bewusstseins zur Entselbstung des Ich zu gelangen suchten. Hat es nun der Mensch während seines Lebens momentan wenigstens zu diesem Verlöschen des Bewusstseins gebracht, dann darf er sicher sein, dass seine Seele nach dem Tode nicht weiter die qualvolle Wanderung durchzumachen hat, sondern vom Dasein auf immer los sein wird; und in diesem Gedanken fand der Inder, dem das Dasein sich nur als Uebel fühlbar machte, seine einzige volle Beruhigung und Befriedigung, darin sah er seine Erlösung. — Weil nun aber zu jener geistigen Selbstertödtung Keiner kommen kann, der durch die Bande der Familie, des Besitzes, der Berufsarbeit an die Wirklichkeit gekettet ist, so wird nur derjenige der vollen Erlösung theilhaftig, welcher alle jene Fesseln auch äusserlich von sich wirft und ein Leben der Kontemplation in Armuth und Ehelosigkeit führt. So entsprach der esoterischen Lehre auch ein engerer Jüngerkreis, welcher dem Meister im Verlassen von Haus und Beruf und im geistlichen Leben der Ascese und Kontemplation ähnlich werden wollte; der eigent-

Digitized by Google

liche Grundstock der Buddha-Gemeinde bestand sonach von Anfang aus Mönchen und Nonnen.

Von diesem Esoterischen aus, in welchem sich uns der letzte Sinn des Buddhismus erst erschlossen hat, gestaltet sich nun freilich unser Urtheil über ihn im Vergleich zum Brahmanismus weit nicht mehr so günstig, wie oben bei der wahrhaft humanen exoterischen Moral, durch welche sich der Buddhismus vor der peinlichen Gesetzlichkeit und despotischen Kastenordnung des Brahmanismus so vortheilhaft auszeichnete. Die letzten Ziele sind beiderseits doch ganz dieselben: die Erlösung wird in der reinen Negation des Erlöschens gesucht; ob diess als Verwehen in Nichts nach Buddha, oder nach den Brahmanen als Verwehen in Brahma, in das Allleben gefasst wird, das macht in der That für die Sache selbst nicht den geringsten Unterschied aus. Und auch darin sind beide einig, dass für Erreichung dieses Zieles keine gewöhnliche Sittlichkeit und Frömmigkeit, sondern nur ein Abbrechen aller natürlichen Lebensbeziehungen genügt, ein Leben in reiner Geistlichkeit mit völliger Entsagung auf Alles, was sonst dem Menschen das Leben werth macht und was ihm einen bestimmten sittlichen Inhalt gibt. Dass dieses Leben der Entsagung im Brahmanismus in Form des Waldeinsiedlers geführt und (in seinen Anfangsstadien namentlich) durch grausame, rohe Selbstpeinigungen des Körpers geschärft wurde, während im Buddhismus ausser Armuth und Keuschheit keine weitere Ascese verlangt und sogar durch das Zusammenleben in Klöstern, das frühe schon aufkam, die Weltflucht menschlich erträglich gemacht, sogar zur Behaglichkeit des zufriedenen Stilllebens erheitert wurde: diess macht für die Praxis allerdings einen wichtigen Unterschied, nicht aber für das theoretische Prinzip, ausser insofern allerdings, als dasselbe im Buddhismus in einer höheren, geistigeren Weise zur Ausführung gebracht wurde, weil es selbst auch tiefer, geistiger aufgefasst war. Man kann daher den Buddhismus als einen vergeistigten Brahmanismus bezeichnen; oder, sofern ja doch auch im Brahmanismus schon die geistige That der mystischen Versenkung in Brahma als das Höhere galt im Vergleich zu den äusserlichen Büssungen und Kasteiungen und dem ganzen Gesetzes- und Werkdienst, so kann

Digitized by Google

man sagen: der Buddhismus ist die konsequente Durchführung des Brahmanismus nach seiner reineren, innerlicheren Seite hin. Die Ertödtung des natürlichen Lebens, die der Brahmanismus noch zum grösseren Theil in peinlicher Befolgung äusserlicher Reinigungs- und Sühnungsgesetze und in blutigen Selbstpeinigungen suchte, verlegt der Buddhismus in das Gebiet des innerlich-geistigen Lebens und sucht sie in der Bezähmung der Begierden, der Entleerung des Bewusstseins, dem Verlöschen des Geistes. Selbstertödtung aber ist hier wie dort die Spitze und das Ziel der Frömmigkeit. Hierin liegt die Stärke, wie die Schwäche dieser so ganz einzig in der Weltgeschichte dastehenden Religion. Ihre Stärke ist die grossartige Energie, mit welcher sich der sittliche Geist hier über das Natürliche erhebt; hier handelt es sich nicht bloss, wie in den Kulturreligionen der Chinesen oder der Griechen und Römer, um eine Beschränkung des Natürlichen durch eine ihm koordinirte Vernunft, wobei aber innerhalb der Kulturschranken das natürliche, sinnlich-selbstische Leben sich ungebrochen entfalten und geltend machen kann; sondern hier vollzieht der Geist den Bruch mit der Natur vollständig, gewaltsam reisst er sich von ihr los und will lieber untergehen, als länger unter ihrem unseligen Joch seufzen müssen; die falsche Abhängigkeit der Naturreligion, welche in der chinesischen Kulturreligion halbwegs aufgehoben war — zur Abhängigkeit vom Staat, wird hier vollends gründlich aufgehoben; die Abhängigkeit vom „Kreislauf des Werdens" fühlt der Inder als das schlechthin nichtseinsollende, als der Uebel grösstes und darum bietet er alle Kraft des sittlichen, freien Geistes auf, um durch einen salto mortale der schnöden Gefangenschaft zu entrinnen. Aber freilich der rettende Sprung aus dem Kerker des Naturlebens führt nicht zum beseligenden Freiheitsgenuss, sondern zum Tode, zum definitiven Nichtmehrsein des „Erlöschens", in welchem mit dem Schmerz des Daseins auch seine Lust, sein Hoffen und Wünschen für immer begraben ist; aus dem Kreislauf des Samsara gibt es keine andere Erlösung als nur die durch den „Sprung" in's Nichts des Nirwana. Ascese findet sich in allen höheren Religionen und in der tiefsten, innerlichsten Form bildet sie ein wesentliches Element des

Digitized by Google

Christenthums, welches ja gleichfalls als Bedingung der Seligkeit, als Mittel der Erlösung nichts geringeres vom Menschen verlangt als: Verleugnung seiner Selbst, Ertödtung seines ganzen natürlichen Lebens („Kreuzigung des Fleisches"), Hingabe seiner eigenen Seele. Aber der wesentliche Unterschied ist, dass hier die Negation nicht das letzte Wort bleibt, sondern zu einem Positiven höherer Art führt; die negative Sittlichkeit der Ascese (versteht sich im geistigen Sinn) ist hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu einem höheren Zweck; mit der Natur soll allerdings gebrochen werden, so gründlich und schonungslos, wie in der indischen Religion, aber nicht um dadurch vom Leben überhaupt loszukommen, sondern um an der Stelle des Naturlebens das höhere, allein wahre Leben des Geistes zu gewinnen, „das ewige Leben", „das Himmelreich", „die Seligkeit"*). Beiderseits findet eine Erlösung statt aus der falschen Abhängigkeit von der Natur (aus Sünde und Uebel), und zwar mittelst eines sittlichen Freiheitsaktes; aber dort bleibt diese Freiheit stecken in der negativen That der Aufhebung der falschen Abhängigkeit und hebt sich damit zugleich selber auf, einem Simson gleich, der unter denselben Trümmern seine Tyrannen und sich begrub; hier ist die negative Freiheitsthat der Selbstverleugnung der Weg zur wahren positiven Freiheit, und diess darum, weil nicht bloss die falsche Abhängigkeit aufgehoben, sondern an ihre Stelle die wahre Abhängigkeit gesetzt wird, die Abhängigkeit von dem Gott, der des sittlichen Menschengeistes Urbild, Ursprung uud Endziel ist. Weil der indischen Religion dieser sittliche Gott fehlte, so konnte auch der sittliche Mensch es nicht zu einem positiven Inhalt seiner Freiheit bringen, es fehlte ihm der positiv sittliche Lebenszweck und also konnte sich die Freiheit nur in der Negation des zwecklosen Naturlebens bethätigen. Freilich wurde (wie diess zum Glück der Menschheit immer der Fall ist) der Grundfehler des Prinzips, der Nihilismus, der Mangel jedes positiven Endzwecks, durch die Praxis von selbst einigermassen korrigirt. Die exoterische

*) D. h. ein harmonisch vollendetes Dasein des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft, in relativer Verwirklichung diesseits, in absoluter jenseits der irdischen Entwicklung; vergl. I, 348 ff.

Digitized by Google

Moral des Buddhismus mit ihren schönen Zügen ächter Menschlichkeit haben wir oben kennen gelernt; allein bei aller Anerkennung derselben lassen sich doch die Einflüsse der nihilistischen Erlösungslehre auch hier nicht verkennen. Wo es so ausgesprochenermassen an einem positiven Endzweck fehlt, da ist nothwendig jeder positiv zwecksetzenden Thätigkeit von vorneherein der Nerv unterbunden; es überwiegen daher auch in der praktischen Moral die passiven Tugenden weitaus über die aktiven: Mässigkeit, Keuschheit, Geduld, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Barmherzigkeit stehen oben an und wenngleich auch die barmherzige Liebe begreiflicherweise als werkthätige, helfende und rettende erscheint, so ist doch ganz richtig, was Dunker*) bemerkt: „Die Liebe ist nach Buddha's System nicht, wie im Christenthum um ihrer selbst willen oberstes Gebot, nicht wie in diesem die befreiende, thatkräftige und schöpferische ethische Macht, die nicht nur negativ die Selbstsucht aufhebt, sondern auch positiv den natürlichen Menschen in den sittlichen umschafft; die Liebe des Buddhismus will vor Allem mit dem Andern klagen und durch hülfreiche Gemeinschaft das Leben erträglicher machen; sie ist dem Buddhismus wesentlich nur Mittel, die Leiden der Welt zu mindern". Ueberdiess kann diese Pflicht der werkthätigen Nächstenliebe eigentlich nur auf den untergeordneten Stufen des buddhistischen Heilsprozesses erfüllt werden, wogegen sie auf den höheren und höchsten Stufen der Vollkommenheit vor dem vollendeten Quietismus der Selbstbeschauung oder eigentlich Selbstertödtung weichen muss. — Aus diesem Nihilismus des buddhistischen Dogmas und der Passivität der Moral erklärt sich auch der auffallende Mangel buddhistischer Völker an Produktivität für positive sittliche Gestaltungen, insbesondere im staatlichen Leben, ihre widerstandslose Duldsamkeit gegen Despotismus, ihre politische und sociale Stagnation. Das grosse Verdienst aber, das dem Buddhismus nicht abgesprochen werden kann und das recht eigentlich seine weltgeschichtliche Mission zu sein scheint, ist sein bändigender und sittigender Einfluss auf rohe Naturvölker, wie z. B. die Mongolen.

*) A. a. O. p. 244.

Digitized by Google

Wir haben noch die weiteren Schicksale der Religion Buddha's, die Gemeindeorganisation, die Entwicklung der Lehre und ihre äussere Ausbreitung, sowie die Reaktion des Brahmanismus gegen sie zu berichten. Der engere Jüngerkreis Buddha's bestand, wie wir sahen, aus solchen, welche dem Meister in seinem Entsagungsleben nachfolgten; man nannte sie „Bettler" (Bhikshu), weil ihre Ascese darin bestand, besitzlos zu sein, die meiste Zeit des Jahres über unstet umherzuwandern, zu predigen und ihren Unterhalt von milden Händen sich schenken zu lassen. Diese Bhikshus bildeten nach Buddha's Tod (543 a. C.) den Grundstock der neuen Gemeinde, die Leiter und Lehrer derselben, den geistlichen Stand. Eine Kaste, wie die Brahmanen, bildeten sie nicht, denn Jeder konnte durch Ablegung der Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams gegen die Oberen und durch Annahme des gelben Kleides und des Almosentopfs in den geistlichen Stand eintreten. Dagegen hatten diese buddhistischen Geistlichen eine weit bessere, straffere und wirksamere Organisation, als die Brahmanen, welche schon durch die Sorge für ihre Familie abgehalten waren, so ausschliesslich den geistlichen Interessen zu dienen, wie der ehelose Bhikshu diess konnte. Denn der buddhistische Geistliche hatte mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der Geweihten die Welt verlassen und die Bande, die ihn an seine Familie fesseln, zerrissen, so sehr, dass sogar Pietät und kindliche Liebe für ihn wegfallen, denn „Liebe bringt Leid und der Verlust der Geliebten ist schmerzlich", auch dieser Schmerz soll denen, die auf dem Pfad der Erlösung sich befinden, ferne bleiben. Die Disciplin legte das grösste Gewicht darauf, dass der Geistliche die sinnliche Begier unterdrücke; er soll daher nicht sich quälen und kasteien, wohl aber immer mässig leben, damit die Sinnlichkeit zurückgehalten werde; besonders auch vor den Weibern sollten sie sich hüten, denn „solange nicht auch die geringste Begier, die den Mann zum Weibe zieht, vernichtet ist, solange bleibt er gebunden, wie das Kalb an die Kuh", sagte Buddha. „Nicht durch Haarschur wird man Bhikshu, nicht dadurch, dass man Andere anbettelt, sogar nicht durch den Glauben an die Lehre, sondern nur durch beständige Wachsamkeit

Digitized by Google

und Arbeit. Dem Bhikshu, welchem dieses nicht gelingt, wäre besser, glühendes Eisen zu verzehren, als von der Gabe des Landes sich zu nähren; schlechtgeübte Zähmung der Sinne führt in die Hölle". — In dieser Arbeit sollten sich die Bhikshu gegenseitig unterstützen; während sie in der guten Jahreszeit predigend und bettelnd umherzogen, sollten sie jedes Jahr die Regenzeit (3—4 Monate) unter gemeinschaftlichem Obdache zubringen. Anfangs wählten sie dazu Höhlen; später aber, namentlich als unter König Açoka der Buddhismus Staatsreligion wurde, gestalteten sich die Versammlungslokale zu grossartigen Klöstern (Vihara). Hier wurde gemeinsam meditirt über den Weg der Erlösung, hier wurde die Dogmatik des Buddhismus ausgesonnen. Höchst einfach war die Ascese: 2mal des Monats, an Neumond und Vollmond, wurde einen Tag lang gefastet; alle andern Kasteiungen waren beseitigt, denn „nicht Nacktheit, nicht Haarflechten (wie die Brahmanen sie trugen), nicht Unflath, nicht Speiseenthaltung, nicht Erdbodenlager noch Staubeinreibung noch unbewegte Stellung reinigen den Mann". Besser als alles diess dient zur Entsündigung die Reue, wie sie im Bekenntniss der Sünde sich ausdrückt. Die Beichte war daher das eigentliche Reinigungsmittel, das Sakrament der Buddhisten; öffentlich vor den Brüdern sollte, nachdem die Gesetze der Moral vorgelesen worden, Jeder seine Vergehungen bekennen, worauf die Absolution durch die Versammlung unmittelbar erfolgt, theils ohne alle weitere Bedingungen, theils unter Auflegung leichter Bussen, wie Hersagen von Gebetsformeln bei Tag und Nacht oder niedere Dienste im Kloster auf einige Tage; bei groben Vergehen, wie hartnäckige Ketzerei und Unkeuschheit erfolgt jedoch keine Absolution, sondern gänzliche Ausschliessung aus dem geistlichen Stand; übrigens konnte auch Jeder von selbst jederzeit wieder austreten, da das Gelübde durchaus nicht unwiderruflich bindend war. — An der Spitze der Geistlichen jedes Klosters steht ein Aeltester (Sthavira), welchem die Andern Gehorsam schuldig sind; doch ist er mehr nur der primus inter pares, das Organ der Verwaltung und Disciplin, aber die eigentliche entscheidende Autorität lag in der ganzen Versammlung (Sangha); sie war es, welche unter dem Vorsitz des Aeltesten die Priesterweihe ertheilte,

Digitized by Google

Beichte abhörte, Busse auflegte und zeitweise oder gänzliche Exkommunikation verfügte. — Die Versammlungen der einzelnen Klöster standen unter einander in keinem organisirten Verband; nur zu Berathung allgemeiner Interessen traten sie zuweilen zu einer Generalsynode zusammen, zu einem Kirchenkoncil, wie deren die Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrhunderte des Buddhismus 3 aufzählt, welche über Glaubens- und Sittenlehren Entscheidungen aufstellten und die heiligen Urkunden sammelten und reinigten. Die Aeltesten der grösseren Klöster scheinen dabei eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, wie denn beim Koncil unter König Açoka der Aelteste des grossen Klosters der Hauptstadt, in welchem das Koncil abgehalten wurde, den Vorsitz führte. Immer aber war diess doch nur ein Ehrenvorrang, ganz ähnlich dem der christlichen Metropoliten während der ersten Jahrhunderte; nie aber hat sich im Buddhismus hieraus eine monarchische Spitze, ein Papstthum, entwickelt, ausser in Tibet, wo überhaupt die Verhältnisse ganz andere waren, als in andern buddhistischen Ländern. — Der Zusammenhang der Geistlichen und der Laien war in der buddhistischen Kirche ebenso lose, als der der brahmanischen Priester mit den übrigen Ständen. Es gab weder hier noch dort fest abgegrenzte Gemeinden, an deren Spitze geistliche Vorsteher gestanden hätten. Die Seelsorge der Buddhisten lag ganz in den Händen der wandernden Bhikshu. Diese aber traten durch ihre fortwährenden Missionen und Reisepredigten, in welchen während $^2/_3$ des Jahres ihr Geschäft bestand, dem Volke viel näher, als die an Haus und Hof gebundenen Brahmanen; sie wurden in den Familien bei allen feierlichen Ereignissen, wie bei der Namengebung des Kindes, bei der Haarabschneidung, d. h. dem Eintritt in das Mannesalter, bei Hochzeiten und Bestattungen beigezogen, und zudem bot ihnen das Institut der Beichte das beste Mittel zur Beherrschung der Gewissen.

Bei dem engen Zusammenhang, der überall zwischen der Theorie des Dogmas und der Praxis des Kultus besteht, begreift es sich leicht, dass die weitre Ausbildung des erstern von dem Punkt ausgieng, um welchen sich der Kultus drehte, und dieser Mittelpunkt des buddhistischen Dogmas

Digitized by Google

und Kultus ist die geschichtliche Person des Stifters Buddha. Diess konnte nicht wohl anders sein; denn die eigentliche Gottheit der Brahmanen, das Brahma, war gefallen und die Volksgötter waren schon von den Brahmanen so tief erniedrigt worden, dass jeder Büsser ihnen an Erhabenheit und Macht weit überlegen war; wie viel mehr musste dem Buddhisten sein Meister, in welchem er das unvergleichliche Ideal von Tugend und Weisheit verehrte, erhaben scheinen über alle die Götter des Himmels, der Luft und der Erde! In der buddhistischen Legende kommen nicht nur die Erdgeister, sondern auch die grossen Götter, ein Brahmá und Indra, um sich von Buddha das wahre Gesetz erklären zu lassen. Buddha, der Lehrer des Erlösungspfads, war für den Gläubigen dieser Gemeinde die Quelle des Heils, das kein Gott ihm zu gewähren vermochte: auf Buddha musste sich also seine dankbare Pietät koncentriren; Buddha war zugleich das Ideal jedes Tugendstrebens, das Urbild der menschlichen Vollkommenheit, das verkörperte Gesetz des Guten: aus der dankbaren Hingabe an Buddha floss also dem Gläubigen fortwährend die Kraft des idealsten Strebens, der Heiligung und Erlösung. War nun gleich Buddha nach seiner eigenen Lehre vom Nirwana eigentlich nicht mehr unter den existirenden Wesen, so können wir doch recht wohl begreifen, dass in seiner dankbaren Gemeinde das gläubige Gemüth leicht dazu kam, das, was anfangs nur in der poetisch-rhetorischen Sprache des Hymnus als Anrede an einen Entschwundenen uneigentlich gemeint war, mit der Zeit im eigentlichen Sinn zu nehmen und als Anrede an einen Nochlebenden, unsichtbar Gegenwärtigen, Hörenden und Erhörenden, kurz als Gebet zu einem göttlichen Wesen zu verstehen. Als Beispiel solchen Gebets im eigentlichsten Sinn führt Köppen*) folgendes an: „Du, an den alle zahllosen Geschöpfe glauben, Erleger aller teuflischen Heerschaaren, du Allwissenheit über alle Vollendete, lass dich in dieses Reich hernieder! Vollendet-Verklärter und gegen alle Geschöpfe stets Mitleidiger und Gnädiger, siehe, jetzt ist die rechte Zeit, allen Geschöpfen liebreiche Wohlthaten zu erzeigen;

*) A. a. O. p. 555.

Digitized by Google

begnadige uns desshalb vor deinem auf ganz göttlichem Lehrgebäude befestigten Thron mit wundervollen Segenswohlthaten! du, aller Kreatur ewige Erlösung, neige dich sammt deiner unbefleckten Gesellschaft in dieses unser Reich hernieder! du, aller Weltgeschöpfe Kernlehrgesetz, welches gleich dem Golde glänzt, dessen Feuerflamme die Sonne übertrifft, im Glauben demüthigen wir uns hiermit vor dir! Erfindungsreicher, vor welchem nichts bestehet, wegen deiner Macht und Vollkommenheit erhebe dich hieher, du Herr aller seligen Ruhe! Allmächtiger, von deinen vormaligen Wanderungszeiten her aller Welt Beschützer, lass dich doch in diesem deinem auserlesenen Bilde, das hier vor uns auf deinem Altare steht, lass dich persönlich zu uns hernieder! Beglücke uns, die wir hier dein Bildniss auf diesem Altare vor uns sehen, mit deinem Segen! Kröne zur Stärkung unseres Glaubens unsere Lebensjahre mit Gesundheit und Wohlfahrt!" Ist aber einmal ein Wesen so zum Gegenstand direkter Verehrung und Anbetung geworden, so liegt es in der Natur dieses Verhältnisses, dass der Gegenstand der Anbetung auch mit Majestätsprädikaten, die sich mehr und mehr in's Uebermenschliche steigern, ausgerüstet wird; es ist die Praxis des Kultus, es ist das Bedürfniss des gläubigen Gemüths, dem in solchem Fall die dichtende Phantasie zur Seite steht, um den Drang des liebenden Herzens zum würdigen Ausdruck zu bringen, erst nur in der Bildersprache poetisch-überschwänglicher Metaphern, bald auch in der Schulsprache verständig-wunderlicher Lehrsätze. Unter den Majestätsprädikaten Buddha's, wie sie Köppen*) anführt, lässt sich leicht eine Steigerung, ein Uebergang von der heilsgeschichtlich-menschlichen, zur übermenschlich-metaphysischen Würde bemerken: Buddha heisst nicht nur: der Verherrlichte, Siegreichvorübergegangene, Zumheilerschienene, Allerherrlichstvollendete, Vollendetverklärte; nicht nur: der Stier, Elephant und Löwe unter den Menschen, stärker als der Stärkste, mächtiger als der Mächtigste, mitleidiger als der Mitleidigste, verdienstlicher als der Verdienteste, schöner als der Schönste; und nicht nur: für die Menschen der (ge-

*) A. a. O. p. 430 f.

Digitized by Google

schichtliche) Begründer aller Wohlfahrt, König der Lehre, Ocean der Gnade; sondern er heisst auch: aller Kreatur ewige Erlösung, aller Kreatur Erlöser und Regierer, des Weltalls Schatzkammer, Juwel, Sonne, Mond und Gestirn, Lotus und Ambrosia; damit ist er schon aus der menschlich-geschichtlichen in eine übermenschlich-kosmische Stellung entrückt und daraus ergeben sich als letzte Konsequenz von selbst die eigentlich göttlichen Prädikate: der Allmächtige und Allwissende, der Brahma der Brahma's und Indra der Indra's, der Gott der Götter (oder: über den Göttern) und der Vater der Welt. — Diese aus dem Bedürfniss der Pietät und aus der Praxis des Kultus entsprungene Erhebung Buddha's zu übermenschlich-göttlicher Würde konnte nun natürlich nicht verfehlen, auch auf die Anschauung und Erinnerung seiner geschichtlichen Erscheinung ihren Reflex zurückzuwerfen; obgleich unter den Aussprüchen Buddha's auch einer aufbewahrt ist, der dem Wunderglauben nicht günstig ist („Besser", soll er gesagt haben, „als alles Wunderthun, ist das Gutesthun und Bekennen der Sünden"), so konnte sich die gläubige Phantasie doch nicht versagen, sein Leben von der Geburt bis zum Tode mit einem Gewinde von Wundersagen zu verherrlichen. Es beginnt die durch die kirchliche Satzung traditionell gewordene Lebensgeschichte Buddha's damit, dass der im Himmel der Götter und Heiligen Präexistirende auf die Bitten der Götter sich entschliesst, den Himmel zu verlassen und durch Geburt aus eines Weibes Schooss sein Erdenwallen anzutreten. Darauf geht er als fünffarbiger Lichtstrahl ein in den Leib der dafür würdig erfundenen Königin Maja (Täuschung, Phantasma*), wird also von ihr ohne männliches Zuthun empfangen und mit unverletzter körperlicher Jungfräulichkeit geboren. Der Geburt selbst gehen grosse Zeichen und Wunder voran: die Erde erbebt, Sonne, Mond und Sterne stehen still in ihrem Laufe, ein überirdisches Licht erglänzt, duftiger Himmels thau träufelt nieder, die Blinden sehen, die Lahmen gehen,

*) Liegt darin vielleicht der Sinn, dass seine Geburt nur Phantasma, Schein gewesen sei? Es würde diess an den Doketimus der christlichen Gnostiker erinnern.

Digitized by Google

und die Kranken werden gesund. Der Neugeborne verkündigt dann sofort mit lauter Stimme seine Uebergöttlichkeit und die nahe Erlösung. Aus seiner Kindheit erzählt die Legende, dass er einmal in den Tempel geführt worden, wo sich die Götter tief vor ihm verneigten, dass er dann in Beschauung versunken und zu den höchsten Stufen der Ekstase emporgestiegen sei. Ueber das üppige Jugendleben Buddha's geht die Legende kurz hinweg, verweilt aber um so länger bei Ausmalung der dämonischen Versuchungen, welche dem Antritt des Prophetenamts vorangiengen; alle Schrecken der Finsterniss nebst Mangel und Entbehrung, nicht minder alle Sinnenreize dämonischen Blendwerks und zuletzt das lockendste Versprechen der Weltherrschaft spielen dabei eine Rolle. Sein öffentliches Leben ist voll von Wundern, welche indess nur da, wo er mit den wunderthätigen Heiligen der Brahmanen zu wetteifern hat, in's Abenteuerliche sich versteigen, sonst meistens nur in Krankenheilungen und Todtenerweckungen bestehen, „welche sein Mitleid mit den lebenden Wesen in's rechte Licht stellen sollen" (Dunker, p. 309 a. a. O.). Endlich verherrlicht die Legende auch noch seinen Tod: Nachdem er gestorben mit den Worten: „Alles ist dauerlos", trauert die ganze Natur; es verliert die Sonne ihren Glanz, Meteore erscheinen, die Erde erbebt, himmlische Trauermusik erklingt; aus dem Sarge erhebt sich der Todte noch einmal, um sich einem herbeigeeilten Jünger zu zeigen und redet noch einmal mit dem Lieblingsjünger; endlich verbrennt der Sarg durch Feuer, das aus ihm selbst auflodert.

Bis hieher ist das Dogma von der Person des Buddha ein ganz natürliches d. h. nach psychologischen Gesetzen auf's einfachste zu erklärendes Produkt des religiösen Gemüths der Buddha-Gemeinde im Bunde mit orientalischer Phantasie. Dieser Grundstamm trieb nun aber auch noch weitere Schösslinge, bei deren Gestaltung zufällige Umstände und überspannte Willkührlichkeit der Phantasie ihr Spiel trieben. Dahin gehört die Lehre von dem zukünftigen Buddha oder auch den zukünftigen Buddha's und von den vergangenen d. h. den dem Buddha Çakjamuni vorausgegangenen Buddha's. Die letztern sind wohl ohne Zweifel aus dem erstern heraus-

Digitized by Google

gesponnen worden; was aber den Buddha der Zukunft betrifft, so dürfte Köppen das Richtige gesehen haben, wenn er*) vermuthet, der Glaube an einen zukünftigen Erlöser, der die Buddha-Gemeinde von der Noth und Drangsal befreien und zum Sieg über ihre Feinde führen werde, sei das Produkt der Bedrückungen und Verfolgungen, wie sie auch dem Buddhismus nicht erspart blieben. Alle buddhistischen Völker erwarten einen solchen Nachfolger Çakjamuni's unter dem Namen Maitreya d. h. der Liebevolle, Mitleidige. Es ist sicher nur eine Personifikation der liebevollen Gesinnung, kraft welcher die buddhistische Kirche dereinst zu triumphiren, sich über alle Welten zu verbreiten und alles Böse zu überwinden hoffte. Eben diese Gesinnung war es ja aber auch, durch welche Çakjamuni, der Mitleidigste unter den Mitleidigen, zum Buddha und Erlöser wurde; insofern ist der zukünftige Buddha nur eine zweite Auflage vom geschichtlichen und es wäre somit das einfachste gewesen, sein Erscheinen als blosse Wiederkunft des ersen zu betrachten. Dem stand jedoch die Lehre vom Nirwana entgegen; der „Allerherrlichstvollendete", welcher dem Kreislauf des Werdens einfürallemal entnommen war, durfte nicht in eigener Person wieder auf dem Schauplatz des Kampfes erscheinen und dem Werden, dem Kämpfen und Leiden sich unterziehen; es musste also die bevorstehende Wiederkunft des Erlösers vielmehr als Ankunft eines neuen gedacht werden, der jedoch so ganz nur der Doppelgänger des vorigen ist, dass er keineswegs dessen Werk fortzuführen, zu vervollkommnen, sondern nur zu wiederholen hat. Von eigentlicher Fortführung und Vollendung konnte hier schon bei dem völligen Mangel aller positiven Teleologie keine Rede sein; daher kleidete sich die Hoffnung auf die Zukunft, an die das menschliche Gemüth unter dem Druck der Gegenwart unwillkürlich sich anklammert, hier nothwendig in die Form einer blossen Wiederholung und Copie der Vergangenheit. Hat man aber einmal angefangen, den geschichtlichen Stifter der Gemeinde in einer Copie zu verdoppeln, so hindert nichts, ihn in derselben Weise noch unzähligemale zu vervielfältigen. Wir begreifen, dass die

*) „Die Religion des Buddha" II, p. 17.

Digitized by Google

indische Phantasie sich diesem Zuge hingab und daher ausser dem nächsterwarteten Maitreya noch von unzähligen Buddha's in künftigen Weltaltern zu fabeln anfieng; warum aber sollte die Reihe derselben nur nach der Zukunft vorwärts unendlich sein und nicht auch nach der Vergangenheit rückwärts? So bekam man die ächt indisch-phantastische Lehre von einer nach der Vergangenheit wie nach der Zukunft endlosen Reihe von Buddha's, deren Jeder dem Andern fast ununterscheidbar ähnlich sei. Für unser Gefühl scheint darin eine Herabsetzung des Einen geschichtlichen Gemeindestifters, des Çakjamuni Buddha, zu liegen; allein die buddhistische Dogmatik benützte umgekehrt diese zahllose Menge von Vorgängern und Nachfolgern, um die vergöttlichte Person Çakjamunis mit einem himmlischen Hofstaat zu umgeben, der die Glorie des Einen in vervielfältigtem Reflexe darstellen sollte. — Ein letzter Schössling dieses Dogmas ist dann noch die tibetanische Lehre von den Buddha-Inkarnationen*). Nicht die vollendeten Buddha's der Vergangenheit werden wiedergeboren oder inkarnirt; wohl aber die Buddha's der Zukunft (Boddhisattvas), welche in Erwartung der Buddhawürde im Himmel der Freude wohnen, machen von ihrer Kraft der Verwandlungen Gebrauch, um zur Förderung des Heils der athmenden Wesen in Menschengestalt geboren zu werden, indem sie in Form von Lichtstrahlen in einen Mutterschooss eingehen, während zugleich ihr Selbst unverändert in den höheren Regionen verharrt; als eine solche Inkarnation gilt der jeweilige Papst der tibetanischen Buddhisten, der Dalai Lama. Uebrigens haben wir in dieser Lehre unzweifelhaft die rückwirkenden Einflüsse des spätern Brahmanismus zu erkennen.

Eben diess wird wohl auch der Fall sein bei der mit dem Buddha-Dogma auf's engste zusammenhängenden Lehre von den Heiligen und von den verschiedenen Himmeln, welche den Heiligkeitsgraden entsprechen. Vier Heiligungsgrade auf dem Pfade des Nirwana unterscheidet die buddhistische Theologie; während man auf den drei untern Graden der künftigen Wiedergeburt noch nicht entgeht, so ist der im letzten

*) S. Köppen, II, p. 124 ff.

Digitized by Google

Stadium Angelangte, der Arhat d. h. der Ehrwürdige, zur Ruhe eingegangen, hat den Hang zum Bösen wie zum Guten überwunden und begehrt nichts mehr, weder hier noch im Himmel. Aber weil von der Anhänglichkeit an alles Natürliche befreit, so ist er auch befreit von der Beschränktheit und gesetzlichen Bedingtheit desselben; er besitzt die Kraft, Wunder zu thun, die Fähigkeit, alle Wesen und Welten mit einem Blick zu überschauen, alle Laute und Worte in sämmtlichen Welten zu hören, hat die Kenntniss aller Gedanken der Wesen und ihrer früheren Existenzen. Damit ist nur auf die buddhistischen Heiligen übertragen, was auch schon die Brahmanen ihren Çramana's (Asceten) nachgerühmt hatten. Dass dieser Ruf der Wundermacht des Heiligen auch nicht selten missbraucht werden mochte, ist zu schliessen aus dem Verbot des Ordinationsformulars, das den Geistlichen mit ewiger Ausstossung bedroht, der sich fälschlich übermenschlicher Fähigkeiten rühme. Es war wohl theils in Folge dieses Verbots, theils um jenen Missbräuchen zu steuern, dass späterhin die Sitte aufkam, erst nach dem Tode einen Menschen heilig zu sprechen, wogegen die lebenden Arhats dann bloss für Candidaten der höchsten Heiligkeitswürde galten. — Diese vier Heiligkeitsgrade sind aber nicht bloss ethische Unterschiede im menschlichen Dasein, sondern haben zugleich metaphysisch-kosmische Bedeutung: wie der Heilige über dem gewöhnlichen Menschen, so erhebt sich über der sinnlichen Welt des Verlangens die ideale Welt der Formen und diese zerfällt in vier Himmel, entsprechend den vier Heiligkeitsgraden. Früher nun war ohne Zweifel diess die höchste Welt, über der nur noch das Nirwana lag, denn der Arhat galt als Spitze aller Heiligkeit und kam dem Buddha so nahe, dass dieser bei aller Uebermenschlichkeit doch von dem gleichfalls allmächtigen und allwissenden Arhat kaum specifisch verschieden, sondern eigentlich nur „der Erste unter den Heiligen" war. Später wurde diess anders; nachdem man den Einen Buddha unendlich vervielfältigt hatte, wurde die Buddhawürde von der der Heiligen strenger gesondert, indem man über den vier Himmeln der Heiligen noch die vier Himmel der „formlosen Welt", als den Sitz der Buddha's und Buddha-Candidaten, aufthürmte. Diese formlose Welt

Digitized by Google

fällt offenbar zusammen mit der Nichtwesenheit des Nirwana, unterscheidet sich aber freilich vom ursprünglichen und ächten Begriff desselben dadurch, dass was dort blosses reines Nichts ist, jetzt doch als ein wenn auch noch so sublimirtes und entsinnlichtes Sein, als „höchster Himmel" gefasst wird, wo die vergangenen und zukünftigen Buddha's in einem Zustand positiver Seligkeit wohnen. Wann diese realistische Auffassung des Nirwana aufkam, ist schwer zu sagen; jedenfalls konnte nur durch sie der Buddhismus beim sinnlicheren Volk Indiens und noch mehr der ausserindischen Länder Eingang finden. Es versteht sich jedoch von selbst, dass durch diese Umbiegung der äussersten Spitze der Geist dieser Religion im Ganzen, die überwiegende Negativität oder der Nihilismus, nicht aufgehoben wurde. Dazu fehlte es schon an einem positiven Prinzip, am Gottesbegriff. Denn es änderte im Wesentlichen nichts an dem praktischen Atheismus dieser Religion, wenn auch in den oder die Himmel, welche jetzt an die Stelle des Nirwana getreten waren, die ganze brahmanische Götterwelt und Geisterwelt, zusammt mit der sonstigen Kosmologie*) wieder einzog. Es blieb darum doch Buddha, d. h. aber der Mensch Çakjamuni, der „Gott über den Göttern" und diese alle bildeten nur die mythologisch-sinnliche Staffage, durch welche die Einseitigkeit des Prinzips keineswegs ergänzt oder verbessert, vielmehr nur die gute Seite der Religion verderbt, ihre reine Uebersinnlichkeit wieder in's unrein Sinnliche herabgezogen wurde.

Eben dasselbe Herabsinken in's Sinnliche begegnet uns aber auch auf Seiten der Praxis, des Kultus, welche mit dem Dogma von Buddha und den Heiligen im engsten Verhältniss der Wechselwirkung stand. Die menschliche Person des Stifters bildete, wie wir sahen, den Mittelpunkt des Kultus. Aber sowenig die Theorie bei der menschlich-geschichtlichen Würde des Heilslehrers und Heiligungsvorbilds stehen blieb, so wenig die Praxis bei der innerlichen Ehrfurcht vor dem abgeschiedenen und nur in der Erinnerung festgehaltenen Lehrer. Es bedurfte der äusseren Anregung, des Symbols,

*) So klingt z. B. in den 3 aufeinander folgenden Welten ganz deutlich die alte Unterscheidung von den 3 Regionen der Erde, der Luft und des Lichtes oder Aethers nach.

Digitized by Google

des sinnlichen Zeichens. Als solche dienten Reliquien und Bilder. Nachdem die erste Generation von Buddhaschülern dahingegangen und damit der erste ideale Schwung in's Stocken gerathen war, fühlte die verwaiste Gemeinde das Bedürfniss, an äussere Stützen und Anhaltspunkte sich anzuklammern und besonders die Person des Stifters selbst auf sinnlich sichtbare und greifbare Weise sich zu vergegenwärtigen. Man fieng an, seinen Knochen, seinen Gewändern und Geräthen, dem Bettlerkleid und Bettelstab, dem Almosentopf und Wasserkrug, die der Meister zu tragen gepflegt, und den Stätten, wo sein Fuss gewandelt hatte, Verehrung zuzuwenden. Im 3. Jahrhundert nach seinem Tod (um dieselbe Zeit, wo auch die Grundlagen des Dogmas und der Legende über ihn fixirt wurden) war dieser Reliquiendienst im besten Zuge und hatte sich natürlich schon auch auf die Reliquien seiner Jünger und anderer Heiligen ausgedehnt. Daran schloss sich sodann der Dienst der Bilder Buddha's, der aus demselben Bedürfniss anschaulicher Vergegenwärtigung des Meisters hervorgieng. Der, welcher den Körper als vergängliches und nichtiges Gefäss des Ich so tief gestellt, sollte nun sogar den schönsten Körper besessen haben; alle 32 oder 84 Zeichen des Schönheitsideals wurden auf ihn übertragen; freilich entspricht diess Ideal unsern Schönheitsbegriffen sehr wenig. Diess Bild durfte dann in keinem heiligen Versammlungslokal der Vihara fehlen; und wir müssen annehmen, dass diese Gegenwart des Bildes nicht wenig dazu beitrug, dass man den Abgebildeten selber als persönlich gegenwärtig vorzustellen und damit zugleich zum unmittelbaren Gegenstand der Anrufung, des Gebets, d. h. aber zu einem göttlichen Wesen zu machen anfieng. Wie leicht sich mit der Gegenwart des Bildes die Vorstellung von der Gegenwart der Person selbst verbindet, zeigt sich auch in dem oben citirten Gebet, wo Buddha angerufen wird, sich in dem auf dem Altar stehenden Bilde niederzulassen und so der Gemeinde mit seinen Segenskräften nahe zu sein. Wenn hiernach das Bild dem Gebet zur Stütze und zum Anhalt diente, so musste freilich auch wieder die Aeusserlichkeit des ganzen Reliquien- und Bilderdienstes die Veräusserlichung des Gebets im Gefolge haben; mehr als irgendwo ist bei den Buddhisten das Gebet zum

Digitized by Google

geistlos mechanischen Geschäft geworden; sogar der Mühe des mündlichen Hersagens hat man sich enthoben und es durch das Umdrehen des Gebetsrads ersetzt oder lässt man auch nur den Wind dafür sorgen, dass die Gebetsmühlen sich drehen, die Gebetswimpel flattern. Indess ist das Gebet überhaupt im buddhistischen Kultus von untergeordneter Bedeutung, wie man denn anfangs, vor der höheren Ausbildung des Buddha-Dogmas, gar keine eigentlichen Gebete, sondern blosse Bekenntnissformeln, Hymnen und religiös-sittliche Monologen hatte. Weitaus wichtiger war dieser atheistisch-moralischen Religion das Vorlesen des Gesetzes, besonders der Aussprüche Buddha's und die Predigt darüber; woran sich die Beichte anschloss, bei den Geistlichen regelmässig an jedem Voll- und Neumond, bei den Laien wenigstens einmal im Jahr. An den Neu- und Vollmonden, wo die Bhikshu fasteten und zur Beichte zusammenkamen, sollte auch die Laiengemeinde die Geschäfte ruhen lassen und zur Vorlesung des Gesetzes und Anhörung der Predigt erscheinen, auch selber Gebete und Bekenntnisse sprechen. Grössere Feste wurden zu Anfang des Frühlings, im spätern Frühling und nach der Regenzeit gefeiert. Das Neumondfest des Frühlingsanfangs sollte ein Erinnerungsfest des Sieges sein, den Buddha über die brahmanischen Büsser davongetragen, es schloss sich jedoch an die Feier der alt-arischen Naturreligion an, mit welcher im Frühling der Sieg des Lichts und der Wärme über den Winter begangen wurde. Das zweite Fest war Feier des Geburtstags des Buddha. Das dritte Fest, am Ende der Regenzeit, galt der Erinnerung an das Neuhervortreten Buddha's aus der Zurückgezogenheit der Regenzeit zur Heilspredigt in der Welt, worin jedoch ebenfalls ein Rest der alten Naturreligion sich versteckte, die Feier der Wiederkehr des sinnlichen Lichtes nach der Regenzeit*). Beides zumal, diese physische und jene heilsgeschichtliche Bedeutung, wurde versinnbildlicht durch Prozessionen

*) Eine derartige Verbindung von Naturfeier und heilsgeschichtlicher Erinnerungsfeier findet auch im Judenthum statt und im Christenthum hat sich Zeit und Art mancher Feste deutlich genug an heidnische Bräuche angeschlossen, z. B. das Weihnachtsfest an das altgermanische Julfest, von welchem heute noch die Weihnachtslichter herstammen.

Digitized by Google

mit vielen brennenden Lampen. Es war diess zugleich das grosse Beichtfest, an welchem die ganze Gemeinde zur Gesetzeslektion und gemeinsamen Beichte zu erscheinen hatte; später wurde die Laienversammlung wenigstens je im fünften Jahr durchs Staatsgesetz verordnet.

Aus der äussern Geschichte des Buddhismus heben wir nur hervor seine Blüthezeit unter König Açoka in der Mitte des dritten Jahrhunderts a. C. Açoka war Herrscher über das Jndus- und Gangesland zugleich und hatte schon aus politischen Gründen ein Interesse daran, den orthodoxen Brahmanismus des Gangesthals, welcher eine innigere Verschmelzung des Ostreichs mit dem freier gesinnten Volk des Westreichs hinderte, zu beugen oder doch ihm ein starkes Gegengewicht entgegenzustellen. Aus solchen politischen Gründen, wozu noch persönliche Ueberzeugung hinzukam, erhob er im Jahr 251 a. C. — also fast 3 Jahrhunderte nach Buddha's Tod — den Buddhismus zur Staatsreligion. Er nahm es selber Ernst mit den Vorschriften der Moral, die Buddha gegeben hatte; nicht nur enthielt er sich der Jagd und des Fleischgenusses, gehorsam dem Verbot des Tödtens, er suchte auch möglichst viel lebenden Geschöpfen Gutes zu erweisen, baute Hospitäler für Menschen und Thiere, bepflanzte die heissen Landstrassen mit Bäumen und versah sie mit vielen Ruheplätzen und Brunnen „zum Genuss der Menschen und Thiere", sorgte überhaupt für Ackerbau und Baumzucht; er milderte ferner die Kriminalgesetzgebung und setzte besondere Beamte ein, deren Geschäft es war, „von den glücklichen oder unglücklichen Zuständen des Landvolks Kenntniss zu nehmen, das Heil desselben zu fördern, die Beobachtung des Gesetzes Buddha's anzuempfehlen und dessen Verletzung nicht durch strenge Strafen, sondern durch Ueberredung zu verhindern". Zur Verbreitung des Glaubens an die heilbringende Lehre Buddha's setzte er ferner in allen Landschaften kirchliche Inspektoren, „Gesetzesobere", ein, welche über der Lehre und Sitte wachen sollten. Ferner ordnete er an, dass am 3ten Fest jedes 5ten Jahres grosse Versammlungen in den Metropolen gehalten werden sollen, wo sich auch die Laien zur Anhörung der Gesetzespredigt und zur allgemeinen Beichte einfinden sollen. Ein besonderes Verdienst erwarb

Digitized by Google

sich dieser König um die buddhistische Kirche durch die Veranstaltung des dritten grossen Koncils, welches er im J. 247 a. C. in die Metropole Palibothra berief und welchem er in eigener Person anwohnte. Interessant ist das Begrüssungsschreiben, das er an die Versammlung richtete: „Der König Pijadasi (d. h. der Liebevolle — ein Beiname, den er sich seit seiner Bekehrung beigelegt hatte) grüsst die Versammlung des Reichs und wünscht ihr wenig Mühe und ein gutes Dasein. Es ist wohlbekannt, wie gross meine Ehrfurcht und mein Glaube ist für den Buddha, für das Gesetz und für die Gemeinschaft. Alles, was der glückselige Buddha gesagt hat, und diess allein ist wohl gesagt. Demnach kommt es, ihr Herren, darauf an, zu zeigen, welche Autoritäten dafür vorhanden sind. Auf diese Weise wird das gute Gesetz von langer Dauer sein. Diess ist es, was ich für erforderlich halte. Inzwischen bezeichne ich die Gegenstände, die das Gesetz umfasst: die Grenzen der Disciplin, die übernatürlichen Eigenschaften der Arhats, die Gefahren der Zukunft (Wiedergeburten), die Sprüche und Gebote des Buddha, die Forschung Çariputras (die Dogmatik) und die Instruktion Rahulas (Moral?) unter Zurückweisung der falschen Doktrinen; das ist es, was der glückselige Buddha gelehrt hat. Diese Gegenstände, ihr Herren, welche das Gesetz umfasst, sollen die geweihten Männer und Frauen hören und beständig erwägen, ebensowie die andern Gläubigen (Laien) beider Geschlechter. Das ist der Ruhm, auf den ich das grösste Gewicht lege. Desswegen lasse ich euch diess schreiben: es ist mein Wille und meine Erklärung“ *). Eröffnet wurde sodann das Koncil durch eine Predigt des Metropoliten und Klosterabts von Palibothra über „die richtige Art, kirchliche Zweifel beizulegen“. Das Koncil befasste sich vornehmlich mit der Revision und Reinigung der schon von den beiden ersten Koncilien veranstalteten Sammlung heiliger Aussprüche und Disciplinarvorschriften, wobei wohl nicht ausgeschlossen war, dass auch noch Erweiterungen und Bereicherungen statt-

*) Der theologisirende und doch zugleich bureaukratische Ton dieses Schreibens gleicht wunderbar dem in den kirchlichen Edikten der byzantinischen Kaiser herrschenden Styl.

Digitized by Google

fanden, um den eingerissenen Irrlehren und Sekten auch positiv entgegenzutreten. Dann aber erhielt wohl namentlich auch der dogmatische Theil der Lehre (insbesondere also wohl das Buddha-Dogma selber) in diesem Koncil seine erste kanonische Grundlage, wie diess aus den im obigen Begrüssungsprogramm angeführten Namen von dogmatischen Autoritäten mit höchster Wahrscheinlichkeit zu schliessen ist. — Der König bethätigte weiterhin seinen kirchlichen Eifer besonders durch eine Menge von kirchlichen Bauten, die er veranstaltete; theils von grossartigen Klöstern, theils von „Stupen" d. h. Kuppelthürmen, welche als Denkmale über heiligen Stätten errichtet waren oder Reliquien aufbewahrten. — Endlich war es Açoka, der durch organisirte Missionsthätigkeit viel zur Verbreitung des Buddhismus über Indien hinaus beitrug. Die unbeschränkte Humanität seiner Moral, jene allgemeine Wesensliebe, in welcher er die Grundtugend sieht, befähigte den Buddhismus, die Schranken der Nationalität zu durchbrechen; es war das erste Mal in der Weltgeschichte, dass eine Religion über die Grenze des Volksthums hinausschritt. Die bedeutendsten Missionsstationen waren im Norden Kaschmir und Kabul und das Hochland des nordwestlichen Himalaya, von wo aus später das Vordringen des Buddhismus in Mittelasien, Tibet und China, erfolgte; im Süden die Insel Ceylon, wo der eigene Sohn Açoka's missionirte. Diese Insel blieb von da an das Hauptland des Buddhismus; dorthin flüchteten sich seine Bekenner, als später, nach dem Untergang der Dynastie und des Reiches Açoka's, der Brahmanismus neu emporkam und durch blutige Verfolgung den Buddhismus aus den Indus- und Gangesländern zu verdrängen wusste. Von Ceylon aus erfolgte dann weiterhin der Uebergang des Buddhismus nach Hinterindien, wo er nach der Verdrängung aus Vorderindien eine sichere und bleibende Heimath fand.

Die Reaktion der Brahmanen gegenüber dem mächtig aufstrebenden und umsichgreifenden Buddhismus führte eine Umbildung ihres bisherigen Systems mit sich. Ihr pantheis-

Digitized by Google

stischer Brahmabegriff konnte von Buddha desswegen so leicht beseitigt werden, weil er nie populär geworden war; die Brahmanen aber konnten auf ihn nicht verzichten, weil mit ihm ihr ganzes System stand und fiel. Es handelte sich also darum, im Gegensatz zur buddhistischen Leugnung Brahma's demselben eine derartige Wendung zu geben, dass er dem Volksbewusstsein näher gerückt würde. Zu dem Ende nahmen sie die Volksgötter Vishnu und Çiva in den Brahmabegriff in der Weise auf, dass diese drei nur verschiedene Seiten und Wirkungsweisen des Einen göttlichen Wesens ausdrücken sollten. Vishnu war bei den alten Ariern des Induslands ein wenig bedeutender und in den Veden selten vorkommender Lichtgott gewesen; für die Bewohner des Gangesthales hatte sich der freundliche Gott der regelmässigen Lichterscheinungen zum Bringer der regelmässigen, mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängenden, Ueberschwemmungen gestaltet; als solcher ist er aber zugleich der Gott der befruchtenden und erquickenden, lebengebenden und erhaltenden Natur. Wenn der Ganges übertritt, entschläft er auf dem über den Wassern schwimmenden Lotusblatt; seine Farbe ist das Blau des Himmels und des Wassers und der Lotusblüthe. Çiva, auf den Höhen des Westens verehrt, war der alt-arische Windgott Rudra, der unwiderstehliche Mitkämpfer Indra's; er galt seinen Verehrern als der furchtbare Zerstörer und zugleich als der fruchtbare, Regen sendende Gewittergott, letztres mehr noch als erstres. Vishnu und Çiva waren, wie man hieraus sieht, ganz konkrete Gestalten der volksthümlichen, durch alle Brahma-Spekulationen nicht überwundenen Naturreligion; wie war es möglich, sie in die abstrakte Region des Brahma hereinzuziehen? Einfach dadurch, dass man in Vishnu die Kraft der Erhaltung, in Çiva die der Zerstörung fixirte und beide der in Brahma fixirten Kraft der Entstehung (Emanation) als ergänzende Seiten des Einen Alllebens koordinirte; wie alles natürliche Leben in Entstehen, Bestehen und Vergehen verläuft, so sollte nun auch das göttliche Allleben oder die Eine untheilbare Weltseele in der Einheit der 3 Momente: Emanation oder Brahma, Erhaltung oder Vishnu und Zerstörung oder Çiva sich darstellen. Dabei blieb Brahma, wie zuvor,

Digitized by Google

im Hintergrund, Çiva war als die zerstörende Macht gefürchtet; Vishnu aber, der Erhalter und Regierer, war die dem Menschen freundlich zugekehrte Seite der Gottheit. So war der Gott des Volks in das System der Brahmanen eingereiht und damit die volksthümliche Naturreligion in den Dienst des brahmanischen Systems gezogen, das Interesse beider war durch ein dialektisches Kunststück verknüpft worden. Aber die Brahmanen giengen noch weiter. Sie sahen wohl, dass die Anziehungskraft des Buddhismus nicht zum kleinsten Theil darin liege, dass hier das Höchste dem Menschen in menschlich-geschichtlicher Gestalt nahe trete und auf eine mitfühlende menchliche Persönlichkeit die dankbare Verehrung sich richte, während ihre abstrakte Gottheit bisher in kein lebendiges Verhältniss zum Menschen hatte treten können. Nun aber hatte man an Vishnu eine Gestalt gewonnen, in welcher die dem Menschen zugekehrte freundliche Seite der Gottheit repräsentirt war; sie konnte man benutzen, um die Gottheit dem Menschen menschlich nahe treten und in geschichtlichen Thaten sich ihm offenbaren zu lassen. So wurde denn der alte Lichtgott und spätere Wasser- und Fruchtbarkeitsgott, kurz der Naturgott, zu einem Träger geschichtlicher Offenbarung gestempelt; er war, so lehrten jetzt die Brahmanen, von ältester Zeit her je und je in Menschengestalt auf Erden erschienen und hatte in diesen seinen Inkarnationen (Avatara) Heldenthaten verrichtet, die Erde von Unholden gesäubert, Staatsordnungen gegründet, insbesondere aber das brahmanische Gesetz und die Kastenordnung eingeführt, ja er war selber ein Vorbild brahmanischer Tugend und Pflichterfüllung gewesen. In diesem Sinn wurde namentlich auch das Volksepos bearbeitet, dessen Heldenfiguren alle eigentlich nichts als Erscheinungen Vishnu's sein sollten, sowenig sie auch meistens in diese neue Götterrolle sich schicken mochten; immerhin waren dadurch auch die Ideale des volksthümlichen Heldenthums, wie die volksthümliche Naturgottheit, in den Dienst des brahmanischen Systems gezogen. Dem Buddha aber konnte man nun die Vishnu-Inkarnationen gegenüberstellen, dem Einen Menschenfreund die vielen und viel älteren Erscheinungen göttlicher Freundlichkeit in menschlicher Gestalt. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass diese

Digitized by Google

Nachbildung von Wirkung war; übte sie ja doch auf den Buddhismus selbst einen rückwirkenden Einfluss aus! Einen solchen haben wir vielleicht schon in der Lehre vom zukünftigen Buddha, noch mehr in der von den unzähligen Buddha's aller Weltzeiten, und ganz sicher in der Lehre von der Buddhainkarnation im tibetanischen Dalai Lama zu erkennen. — Auch sonst bequemt sich die brahmanische Spekulation den ketzerischen Ansichten in der Theorie wenigstens mehrfach an. Es wird jetzt nicht mehr die Realität der Materie schlechtweg geleugnet, wie im Vedantasystem, sondern sie wird der Weltseele gegenübergestellt, wie im Sankjasystem den individuellen Seelen, und aus der Verbindung beider die wirkliche Welt erklärt; hiebei soll die Einzelseele eine eigene Realität haben und doch als Emanation oder Funke aus Brahma in diesen selbstlos wieder aufgehen können. Auch wird die frühere Misshandlung des materiellen Leibs, der ja doch auch zur Welt der Materie gehört, nicht mehr empfohlen; dagegen die Erfüllung der Pflichten, welche Jedem seine Stellung anweist und Gleichgültigkeit gegen äusseres Wohl und Wehe als die wahre Weisheit und Tugend gepriesen — offenbar eine Annäherung an die buddhistische Moral. Ja, in der Theorie des Nirwana, der mystischen Auslöschung des Selbst, sucht man jetzt den Buddhismus noch zu überbieten, indem man die „Selbstvertiefung" förmlich systematisirt und methodisirt.

Indess blieben diese theoretischen Koncessionen an die buddhistische Ketzerei für die brahmanische Praxis ohne allen ernstlichen Erfolg; ja es wurde vielmehr in Wahrheit der gesetzliche und ascetische Werkdienst noch mehr gesteigert. Aus den kleinlichen fortwährenden Reinigungsceremonieen wurden grossartige und mühselige Wallfahrten an heilige Wasser (z. B. die Quelle des Ganges) zum Zwecke radikaler Entsündigung; aus den fortwährenden Kasteiungen des Leibes wurde die Praxis des Selbstmords, welcher für die radikale Opfersühne galt; der religiöse Brauch der Wittwenverbrennung datirt noch heute von damals her. Insbesondere aber wurde von der Strenge des Kastenwesens nicht das Mindeste aufgegeben und bis heute noch hat sich diese brahmanische Despotie unverändert erhalten.

Digitized by Google

6. Kapitel.

Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das Göttlich-gute: Religion des Zarathustra*).

Die Arier nordwestlich des Himalaya, die Bewohner des iranischen Hochlands, verehrten ursprünglich ganz die gleichen Naturgötter, wie ihre Stammverwandten im Indusland. Wie diesen Agni, das Feuer, der vertrauteste Gott war, der Hausfreund und Mittler alles Gottesdienstes, dem daher überall der Vortritt gebührte, so riefen die Iranier in ältesten Zeiten das „heilige starke Feuer" an als Geber des Guten, als Schützer gegen die bösen Geister des Dunkels: „Glücklich der Mann, zu dem du mächtig kommst, Feuer, Sohn des Ahuramazda, freundlicher als die freundlichsten, anbetungswürdiger, als die anbetungswürdigsten. Feuer, wir nahen uns dir mit guter Reinheit, mit gutem Geiste, mögest du uns hülfreich herbeikommen!" Nach dem Feuer (Atar) hiess der Priester von alter Zeit her Athravan; der Kultus war hauptsächlich ein Feuerdienst. Auch noch in der Religion des Zarathustra hat sich in den verschiedensten Spuren die alte Heilighaltung des Feuers erhalten und der Feueraltar ist die ausschliessliche Kultusstätte geblieben. — Neben dem Feuer finden sich aber auch die alt-arischen Lichtgötter in Iran. Zwar Indra selbst ist unter dem Namen Andra zu den Dämonen der Finsterniss versetzt worden (ob schon früher, in Folge der politischen Scheidung der iranischen und indischen Stämme oder erst in Folge der Fortbildung der alten Naturreligion durch Zarathustra, ist fraglich); dafür aber ist der Begleiter Indra's bei den Indern, Mithra, hier zum obersten Lichtgott geworden; seine Wohnung ist auf dem heiligen Götterberg des Ostens (Hara berezaiti), wo es ewiger Tag ist; von da fährt er der Sonne vorauf; in voller Rüstung durchfährt er Himmel und Erde, ein gewaltiger Kampfheld gegen die Geister der Finsterniss streitend mit der Keule Vazra (wie Indra mit der Keule Vadschra). Als Lichtgott ist er aber auch der 10000äugige Wächter der

*) Literatur: Spiegel: „Avesta". Westermann: „Zoroastrische Studien". Dunker: „Geschichte des Alterthums", II, p. 393—582 (3. Ausg.). Bunsen: „Gott in der Geschichte", XI, p. 75—96. Max Müller: „Essays", III. u. VII. Abhandl.

Digitized by Google

Welt, Richter und Rächer des Bösen, dessen Auge Niemand entgeht und dessen schnellem Geschoss Niemand entrinnt. Als Kämpfer gegen die feindlichen Naturmächte ist er zugleich der Schützer im Krieg, von dem der Sieg herkommt wie die Niederlage; also ganz derselbe Gott wie Indra, Zeus, Wodan. Ihm zur Seite stand Verethragna, der Siegreiche, der sich zu Mithra etwa verhält, wie Thor zu Wodan, indem er die siegreiche Kraft des Himmelsgottes in eigener Personifikation darstellt; es ist dasselbe Wort, wie das indische Vritrahan = Vritratödter, was aber nur ein Beiname des Indra war. Den Iraniern eigen waren 2 andere Genossen Mithra's im Kampf gegen die Dämonen: Çraosha und Rashun beide, wie es scheint, ursprünglich Geister des schnellen Sturmwinds, also gleichfalls nur Personifikationen von Attributen des Himmelsgotts selbst; Çraoscha wird dargestellt als der schnellste der Jünglinge, schneller als Wolken, Wind und Vögel, um seiner Raschheit willen auch als Götterbote benutzt. — Den Iraniern eigen, doch nicht ohne Analogie in der vedischen Religion der Inder, ist die Verehrung des Sternes Tistrja (Sirius), den man, weil nach seinem Aufgehen Regen kam, als Heimath der oberen Wasser betrachtete. Dann spielen ferner bei den Iraniern eine Rolle die weiblichen Gottheiten des Wassers, Anahiti, und der Erde, Armaiti; erstre als schöne kräftige Jungfrau mit schwellenden Brüsten vorgestellt, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit, Liebe und Ehe, nicht unähnlich der semitischen Mylitta-Derketo, der ja auch das Wasser heilig war, und der Aphrodite, der meergeborenen Liebesgöttin. — Endlich verehrten auch die alten Iranier, wie die Inder, die Gottheit des Opfertranks unter dem Namen Haoma (identisch mit Soma); die Kraft des Tranks, dessen Menschen und Götter sich erfreuten, wurde selbst als stärkender Gott gedacht, als Spender des Lebens und der Lebensgüter, der Gesundheit und Kraft, des Reichthums und der Nachkommenschaft; er verschafft den guten Mädchen verständige Männer und den guten Weibern schöne Kinder und allen Guten langes Leben. — Wie nun aber den vedischen Göttern die bösen Geister der Dürre und Finsterniss gegenüberstanden, ein Indra stets im Kampf mit Vritra lag, ebenso drehte sich auch die iranische Naturreligion um diesen Gegensatz und Kampf der guten

Digitized by Google

Götter, des Feuers, Lichtes, Wassers, der Erde und des Opfers, gegen die Mächte der Finsterniss und des Todes, die unreinen und schädlichen Geister; auffallend aber ist, dass man diese hier mit demselben Namen nannte, der bei den Indern die guten lichten Götter bedeutete: Daewa ist das indische Dewa, dessen Grundbedeutung: „licht, glänzend" und das der vedische Gottesname ist (mit Dyu gleichen Stamms); umgekehrt hiessen in Indien die bösen Geister Asura, was dasselbe Wort ist wie das iranische Ahura, der Name für den höchsten guten Gott. Es mag vielleicht der Grund dieser entgegengesetzten Benennung in der Zwietracht der Stämme liegen, welche mit ihrer Trennung von einander zusammenhängen mochte; es kann aber auch erst eine Folge der zarathustrischen Reformation sein, dass die widerstrebenden Gestalten der alten Naturreligion in böse Geister verwandelt wurden, z. B. Indra in den bösen Geist Andra, womit zugleich der ihnen anhängende allgemeine Göttername in sein Gegentheil verkehrt wurde. Doch da diese Verwandlung nur die wenigsten und weniger bedeutenden unter den alten Göttern traf, so steht letztere Hypothese immerhin auf etwas schwachen Füssen.

Diess sind die einfachen Gestalten der alten Naturreligion der Arier in Iran; sie stimmt, wie wir sehen, mit der aller andern Arier in den Grundzügen, mit der vedischen aber sogar auch in den meisten Namen überein. Es war nun derselbe Trieb der Zusammenfassung der vielen Götterwesen zur höhern Einheit, welcher dort wie hier die Weiterentwicklung, resp. Umbildung der Naturreligion herbeiführte. Aber sehr verschieden war die Art, wie diess beiderseits geschah. Während in Indien, wie wir sahen, das Resultat verschiedener zusammenwirkender Faktoren der Pantheismus des Brahma war, in welchem nicht nur die mannigfaltigen Göttergestalten absorbirt, sondern auch das selbständige Sein und Thun des Menschen so ganz versenkt wurde, dass demselben nur noch die Freiheit des Leidens und der Selbstertödtung übrig blieb: so wirkte dagegen in Iran der Charakter von Volk und Land zusammen, um dem sichbildenden höheren Gottesbegriff eine positiv-sittliche Weltanschauung zur Basis zu geben. In Iran waren die Gegensätze von Fruchtland und Wüste viel näher

Digitized by Google

an einander gerückt und machten sich viel schärfer geltend, als in Indien; nur bei angestrengter Arbeit und sorgsamer Pflege brachte der Acker Frucht; das Wasser musste dem dürren Boden zugeführt werden, wenn der Anbau gelingen sollte; die bestellten Felder mussten gegen den Triebsand der Wüste geschützt werden. Die Schluchten der Berge waren die Sitze der wilden Thiere, welche die Heerden gefährdeten, und von der Wüste her drohten die räuberischen Nomadenhorden den Ansiedlungen der Ackerbauer. In diesem steten Kampf mit den feindlichen Elementen, wie mit den raublustigen Horden kulturloser Nachbarn musste bei den Bewohnern Irans die sittliche Thatkraft gestählt und der Sinn für Gesetz und Recht geweckt werden; für Quietismus und Ascese war hier sowenig Raum, als für den Despotismus einer hierarchischen Priesterkaste. Wie nun aber der lebensmüde Inder des Gangesthals die mystische Kontemplation der Versenkung in Brahma zum höchsten Gottesdienst erhob und demgemäss die Gottheit selbst auch als träumende Weltseele dachte, so erschien dem lebensmuthigen Iranier der Kampf um's menschenwürdige Dasein auch als der höchste, der Gottheit würdigste Gottesdienst; die Gottheit aber, welche durch Thaten eines sittlichen Willens geehrt wird, kann nicht eine träumende, bewusst- und willenlose Weltseele sein, sie muss vielmehr selbst auch sittlicher Wille und zwar das Urbild desselben, also der sittlich vollkommene, heilige Wille des guten Geistes sein, in welchem der kämpfende Mensch seinen Ursprung und sein Ziel erkennt.

Es war im 13. Jahrh. vor Chr.*), nicht lange nachdem unter tüchtigen Fürsten in Iran sich ein Staatswesen konsolidirt hatte, in welchem Friede und Ordnung herrschte, wo man im Innern mit der Arbeit des Ackerbaues im Kampf gegen Wüste und Winter, nach Aussen mit der Abwehr roher und feindseliger Stämme beschäftigt war: da trat im Nordosten des Reichs, in Baktrien, Zarathustra auf als Verkündiger einer höheren religiösen Einsicht und Reformator der Naturreligion seines Volks. Wie einst in Israel der Prophet Elias vor versammeltem Volk die Baalspriester Lügen

*) Diess scheint mir als Ergebniss der neuesten Untersuchung Dunker's a. a. O. 483 f. festzustehen.

Digitized by Google

strafte und Jehovah als allein wahren Gott kundthat, so trat im Osten Irans Zarathustra bei einer Opferfeier vor das versammelte Volk und verkündigte ihnen an der Stelle der Lügengötter, welchen die Feuerpriester dienen, als den allein wahren Gott den „weisen Herrn" (Ahura-Mazda), den „heiligen Geist" (Çpentomainju). „Verkündigen will ich euch jetzt, ihr Nahenden", — so ruft er dem zum Opferfest zusammenströmenden Volk zu — „die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Anbetungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Aufgang bei den Flammen sich schauen lässt. Du gabst alte Sprüche, Ahura; durch diese will ich unter euch die Opfer der Lügengötter vernichten. Keiner höre auf die Gebete und Lieder des Lügners, denn Haus und Dorf und Stadt und Land stürzt er in Unglück und Verderben! Tödtet die Lügner mit dem Schwerte!" Mittelst „alter Sprüche" also will er die Volksgötter als Lügengötter und Ahura als den allein wahren Gott darthun; er will also nicht als Stifter einer neuen Religion, sondern als Reformator einer alten angesehen sein. Zu viel Gewicht werden wir indess darauf nicht legen dürfen; wir sahen ja, dass auch die Brahmanen ihr Brahma schon in den ältesten Sprüchen der Veden finden wollten; auch das junge Christenthum wusste seine ganze Lehre und Geschichte mit dem Alten Testament zu begründen; es ist das ganz begreiflich, dass die neue Religion anfangs sich als die Wahrheit der alten und somit selber als wahrhaft alte ausgeben will und daher auch für das wirklich Neue, das sie gibt, möglichst viele Anknüpfungspunkte im Alten sucht. So werden wir auch hier nicht fehl gehen, wenn wir die „Priester und Propheten der Lügengötter" einfach für die Feuerpriester der altiranischen Naturreligion halten, deren Götter eben erst jetzt und erst dadurch zu Lügengöttern werden, dass der höhere Gottesgedanke wenn auch nur erst einem Einzigen in der Volksgemeinde aufgegangen ist. Nicht sogleich scheint Zarathustra mit seiner neuen Lehre Glauben gefunden zu haben; wir hören ihn klagen: „Der Lügner besitzt die Felder des Wahren (Gottes), der die Erde schützt; Niemand von den Dienern verehrt mich noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Die Herrschaft ist in den Händen der

Digitized by Google

Priester und Propheten der Lügengötter. Wohin soll ich mich flüchten, nach welchem Lande mich wenden?“ Doch bald wurde der König Vistaspa selbst für den neuen Glauben gewonnen und damit war diesem die Anerkennung in Iran, zunächst wenigstens im Osten des Reichs, gesichert.

Dass es in der That ein neuer Glaube war, den Zarathustra auf den Stamm der arischen Naturreligion aufpfropfte, darüber kann nicht wohl ein Zweifel bestehen. Hören wir nur, welche Fragen seinen sinnenden und suchenden Geist beschäftigen! „Diess will ich dich fragen, sage es mir recht, Ahura! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer lässt den Mond wachsen und schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf das Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, dass sie so schnell gehen? Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? Wer bildete die Erde mit ihren hohen Gütern? Wer sind die Daewa, welche die gute Schöpfung bekämpfen? Wer tödtete die feindlichen Dämonen? Wer ist der Wahrhaftige? wer der Lügner? Wie sollen wir die Lüge verjagen? Wie soll ich dem Asha (dem Geist der Wahrheit und Reinheit) die Lüge in die Hand geben? Wie vermag ich in eure, der Götter, Wohnung zu gelangen? Sage mir recht jenen Glauben, welcher der beste ist! lass mich die vielen Wesen, die das Licht der Sonne schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen, der hinführt zu dem, welcher die Loblieder der wahrhaft Frommen im Himmel hört. Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung (die himmlischen Geister?) besitzen, den lass uns wissen, Mazda, durch deinen eigenen Mund, durch den du alle Lebenden beschützest! Da ich, als euer frömmster Knecht, zuerst von allen Menschen mit euren Sprüchen die Feinde vernichten soll, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll! Lass, o Mazda, o König, uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen!“ Hören wir ferner die Antwort auf diese Fragen, den Inhalt der empfangenen Offenbarung:*)

*) Nach einer Uebersetzung Haug's, welche Bunsen, a. a. O. p. 96, gibt; dasselbe, mit unwesentlichen Variationen, in Prosa übersetzt gibt Dunker, a. a. O. p. 522—23.

Digitized by Google

„Der uranfänglich durch sein eigen Licht
Der Himmelslichter Menge ausgesonnen hat:
Durch seine eigne Einsicht schaffet er
Das Wahre, welches Grund des guten Sinnes ist.
Diess lässest du gedeihen, weiser Geist,
Der du derselbe bleibest, Unvergänglicher!

Dich, weisen Mazda, den Ursprünglichen,
Dacht' als Natur und Geistes hohen Walter ich;
Mit Geistesblick hab' ich dich ja erschaut,
Als Vater dich erkannt des guten Sinnes,
Als den, der Wesenheit des Wahren ist,
Als Lebensschöpfer, als lebendig wirkenden.

In dir die heilige Erde ruhet stets,
In dir, der Weisheits voll der Erde Leib geformt,
Lebendiger Geist, o Mazda, auf dem Pfad,
Den du ihr uranfänglich angewiesen hast,
Kommt segenspendend sie vom Landmann her
Und gehet den vorbei, der sie nicht baut."

Während hier Ahuramazda als der allein wahre und einzige Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, der natürlichen und sittlichen Weltordnung erscheint, so wird ihm in folgenden Sprüchen ein feindliches uranfängliches Prinzip des Bösen und des Uebels entgegen, wenn auch nicht als schlechthin ebenbürtig zur Seite gestellt: „Verkündigen will ich euch jetzt Alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben, von des Lebens beiden ersten Geistern, dem Guten und dem Bösen. Von Anbeginn gibt es ein Zwillingspaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste und Letzte. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren, heiligsten Geist. Beiden zusammen könnt ihr nicht dienen. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen wählt, der verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten. Alles Gute wird denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind. Der ist ein Lügner, dem der Lügner, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist. Wer dem Lügner in Wort, Gesinnung und That Uebles zufügt, der wirkt wohlgefällig dem Ahuramazda. Denen, welche der Bebauung der unvergänglichen Erde sich widmen, wird die gute Einsicht verliehen. Wer dieses wirkliche Leben

Digitized by Google

zum grössten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das Leben des Körpers und der Seele zu Theil. Den Gutes Thuenden wird gute Wesenheit, den Nichtigen Nichtigkeit; so lasst uns als Forterhalter dieses Lebens wirken!" — „Ihr Daewa allesammt seid der Same des bösen Sinnes. Dadurch erfandet ihr das Schlechte, was die Menschen thun und reden. So betrügt ihr die Menschen durch euren schlechten Sinn, durch schlechte That, durch schlechtes Wort, wodurch der Lügner Macht sich sammelt. Wer zur Förderung schlechter Thaten hilft, der erzeugt durch seine Thaten die hin- und herwandernden Fleisch fressenden Dämonen. Die schlecht reden, denken und handeln, deren Wohnung liegt weit vom leuchtenden Himmel entfernt, deren Körper werden einst in der Wohnung der Drudscha (in der Hölle) sein." Es lässt sich bemerken, dass die bösen Geister noch weit nicht so entschieden zur Einheit eines obersten, ewigen gottfeindlichen Prinzips zusammengefasst sind, als diess auf der andern Seite durch die Gottheit des Ahuramazda geschehen ist. Jedenfalls aber ist dieser letztre dem Reiche des Bösen von Anfang bis Ende überlegen; er steht insofern über dem Kampf beider Reiche, als er nicht nur das Gute fördert durch Belohnung der Gerechten, sondern auch das Böse vereitelt durch gerechte und allmächtige Bestrafung der Sünder. „Nicht zu betrügen ist Ahura, der Alles wissende; er straft die, deren Versprechen Lüge und nicht Wahrheit ist. Jegliche dunkle That, jegliche Unterdrückung mögest du an das Licht bringen! So möge dieser Welt Gerechtigkeit zu Theil werden! Alle guten Dinge, die waren, sind und sein werden, verleihe uns durch deine Gnade! Gib mir, der du die Erde, das Wasser und die Bäume bildetest, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, o heiligster Geist! Dein will ich denken, Herrlichster, beim letzten Ausgang des Lebens. Beide, Wohlstand und Unsterblichkeit, gehören zu deinem Glanze. Mit diesen Gebeten, Mazda und Asha (Geist der Wahrheit und Reinheit), will ich euch lobend entgegengehen und mit den Werken des guten Sinnes. Euer Lobpreiser will ich genannt sein und es bleiben, solange ich kann und vermag, indem ich die Gesetze des Lebens befördere, damit das Leben der Welt Bestand habe!"

In diesen Sprüchen und Gebeten, welche den ältesten

Digitized by Google

Bestandtheilen der persischen Religionsurkunden, des Zendavesta, angehören, werden wir höchst wahrscheinlich die ächten und ursprünglichen Grundlehren Zarathustra's finden dürfen. Es sind einfache Gedanken, aber von grossartiger sittlicher Idealität, das Erhabenste, was auf heidnischem Boden ausgesprochen worden ist. Die guten Götter und die feindlichen Dämonen, die nach den Grundanschauungen der arischen Naturreligion mit einander im Kampfe lagen, fasste Zarathustra zu zwei obersten Prinzipien zusammen, dem „weisen Herrn" Ahuramazda und dem „verderbenden Geist" Angramainju (kontrahirt in: Ahriman). Wie aber schon in der Naturreligion nur die wohlthätigen Mächte als eigentliche Götter galten und verehrt wurden, so war auch dem Zarathustra nur der erste dieser beiden obersten Geister wirklicher Gott, Schöpfer und Herr der Welt; und nur desswegen, weil aus der Schöpfung des guten Gottes das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt sich nicht erklären liess, wurde ihm ein feindliches Prinzip gegenübergestellt, von dem alle Verderbung der guten Schöpfung Ahura's herrühren sollte. Durch diese Entgegensetzung eines selbständigen feindseligen Wesens war nun freilich eigentlich der gute Gott wieder zu einem beschränkten Wesen herabgesetzt; und man begegnet desswegen meistens der Behauptung, es stehe der zarathustrische Dualismus prinzipiell nicht über dem sonstigen heidnischen Polytheismus. Gleichwohl müssen wir diese Beurtheilungsweise für eine sehr oberflächliche erklären; man vergisst hiebei, dass eine begriffliche Konsequenz, die für den Verstand gelten mag, nicht sofort auch der religiösen Betrachtungsweise darf zugeschrieben werden. Wie nach der jüdisch-christlichen Anschauung Gott durch den Teufel nicht um seine Absolutheit gebracht wird, so vielen Schaden auch letzterer in der Schöpfung und im Reich Gottes anrichten mag, so sahen auch die Frommen Irans in Ahuramazda ungeachtet seines selbständigen Widerparts Ahriman doch den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt, der eben darin seine Ueberlegenheit bethätigt, dass er in der geschöpflichen Welt, dem Schauplatz des Kampfes beider Mächte, dem Guten immer zum schliesslichen Sieg verhilft und die Werke Ahrimans zerstört. Die Frage: woher in der Schöpfung des

Digitized by Google

guten Gottes das Böse und Uebel komme? war damit, dass es auf ein selbständiges böses Prinzip ausser Gott zurückgeführt wurde, freilich nicht theoretisch gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben; aber theoretisch sollte sie auch gar nicht gelöst werden, sondern ihre Lösung sollte sie finden auf dem Gebiete der sittlichen Praxis: in der Menschen Geschichte und durch der Menschen Wollen und Thun sollte der Urgegensatz der feindlichen Prinzipien gelöst und durch den Sieg des Guten in der geschöpflichen Welt die Vollkommenheit des Schöpfers thatsächlich erwiesen werden. So wurde das sittliche Leben unter den religiösen Gesichtspunkt eines Gottesdienstes gestellt, es wurde zum Mittel für die Erfüllung des göttlichen Weltzwecks. Der Mensch gibt sich hier nicht auf in der frommen Hingabe an die Gottheit, wie bei den Indern; er lässt aber auch nicht bloss äusserlich durch die Schranken der geselligen Kultur seine natürliche Freiheit zügeln und einschränken, wie in der griechischen Kulturreligion, sondern er stellt sich als freies Wesen in den Dienst des göttlichen Weltzwecks; derselbe vollkommene Wille, der die übernatürliche Ursache der Welt ist, ist auch das absolute, übernatürliche Gesetz und Ziel für den natürlichen Willen des Menschen. In dieser Zweckbeziehung der menschlichen Freiheit auf den absoluten göttlichen Weltzweck hat sich Zarathustra nicht nur relativ (wie die Kulturreligionen) und nicht nur negativ (wie die indischen Religionen), sondern (prinzipiell wenigstens) in absoluter und positiver Weise über den Standpunkt der Naturreligion erhoben. Aber freilich ist dieser erhabene Aufschwung des religiösen Bewusstseins von Anfang an nicht rein genug vollzogen worden und schon um desswillen war es unmöglich, dass die zarathustrische Religion zur Trägerin des weitern religionsgeschichtlichen Fortschritts wurde. Zarathustra hat nehmlich mit den Volksgöttern der altiranischen Naturreligion keineswegs so radikal gebrochen, als diess von dem Propheten Ahuramazda's, der bei seinem ersten Auftreten die Feuerpriester „Priester und Propheten der Lügengötter" schalt, zu erwarten gewesen wäre. Er hat sich vielmehr begnügt mit einem Kompromiss, wornach die alten Götter und Dämonen

Digitized by Google

alle beibehalten und nur den obersten Prinzipien als deren dienende Werkzeuge untergeordnet wurden. So wurde nunmehr von dem bisherigen höchsten Gott Mithra gelehrt, dass Ahura ihn so verehrungswürdig geschaffen habe, wie er selber es ist, und dass er ihm sogar selbst Opfer darbringe, — eine höchst wunderliche Vorstellung, in welcher sich die ganze Inkoncinnität des Kompromisses zwischen dem übernatürlichen Schöpfergott und den Naturgöttern auf naive Weise verräth. Später, im dogmatischen System der Priester Persiens, wurde Mithra zu einem Mittelwesen zwischen der körperlosen Lichtwelt, dem Himmel Ahura's, und der körperlichen Welt der Menschen; und in dieser Eigenschaft bekam er auch die Rolle des Richters der abgeschiedenen Seelen bei der Himmelsbrücke; hieran scheinen die später so berühmt gewordenen Mithramysterien angeknüpft zu haben, ähnlich wie die griechischen an den Demeter- und Persephonemythus. Der Begleiter Mithra's, Çraosha, der alte Sturmgott und Götterbote, wurde zu einem Urbild des Gehorsams und seine Waffe, mit welcher er die Dämonen schlage, sollte jetzt das wahrhaftige Wort und die gute That sein; eine ähnliche Umbildung des alten Mythus war es, wenn die Brahmanen den Vritra, statt mit der Keule Indra's und mit dem Glanze Agni's, mit der „Kraft der Andacht" des Brahmanaspati bekämpft und besiegt werden liessen. In der persischen Legende erscheinen alle die alten Götter, denen die Heroen der Vorzeit geopfert hatten, auch ihm, dem Propheten der neuen Lehre, und fordern geradezu von ihm, dass er ihnen Opfer bringe und ihren Dienst einschärfe; ja Ahuramazda selbst gibt ihm nicht nur die Erlaubniss, sondern den Befehl dazu. Mag auch diese Wendung der Sache auf Rechnung der Legende kommen: Thatsache ist jedenfalls, dass Zarathustra sich durchaus dem alten Kultus accommodirte; gerade jenes alte Hauptopfer der Inder und Iranier, das Soma-(Haoma) opfer, behielt er bei und scheint es sogar als Hauptmittel der Abwehr der bösen Geister bezeichnet zu haben — gewiss in wunderlichem Kontrast zu dem innerlichen Kultus und den ethischen Tugendmitteln „der reinen Gesinnung, des wahrhaftigen Worts und der guten That!"

Ihre weitre Ausbildung und Systematisirung erhielt die

Digitized by Google

Religion Zarathustra's erst in den Priesterschulen. Wir geben in Folgendem noch die Hauptzüge der ausgebildeteren Dogmatik und Moral.

Die alten Naturgötter waren zwar, wie wir eben vorhin sahen, in der neuen Religion beibehalten worden, aber doch nur als untergeordnete Geister in den Mittelregionen zwischen Himmel und Erde; in dem Himmel des heiligen und weisen Geistes Ahuramazda war für jene realistischen Gestalten kein Raum. Wie nun aber die buddhistischen Priester das Bedürfniss gefühlt hatten, die dürre Abstraktion ihres Nirwana realistischer umzubilden und durch eine Unzahl von buddhistischen Heiligen die durch die Entthronung der alten Götter entstandene Leere wieder auszufüllen und zu beleben: ebenso fühlten die iranischen Priester das Bedürfniss, dem in einsamer Höhe thronenden Ahuramazda sechs Gehülfen an die Seite zu stellen: die Amescha-Çpenta's (kontr. Amschaspans), d. h. „die heiligen Unsterblichen". Der Erste dieser neuen Geister, welche ihre Entstehung der priesterlichen Reflexion verdanken, ist Vohumano, d. h. „der gute Geist, gute Sinn", der Berather Ahura's; ihm folgten Ashavahista, d. h. „die beste Wahrheit oder Reinheit"; dann „das verehrungswürdige Vermögen", dann „die Vollkommenheit" und „die Unsterblichkeit"; endlich ist ihnen die alte Erdgöttin Armaiti, die schöne Tochter Ahura's, jetzt zur Göttin der Weisheit umgewandelt, beigesellt. Mit Ahura zusammen bilden diese sechs Geister die himmlische Siebenzahl, welche über die sieben Gürtel der Erde herrscht, wie in Indien die acht Welthüter über die acht Zonen. Diesen höchsten Geistern reihen sich dann noch verschiedene weitere von noch durchsichtigerer Abstraktheit an, z. B. der Geist des guten Gesetzes, des heiligen Wortes, des vortrefflichen Wissens, Denkens und Begreifens, die Kraft des Gebets, das lange Studium, der Gedanke des reinen Mannes u. dgl. Dahin gehört auch die Anrufung der „Zeit ohne Grenzen", Zeruana Akarana, in welcher man fälschlicherweise ein oberstes Prinzip über dem guten und bösen Gott hat finden wollen*).

*) Dunker bemerkt, es sei diess sowenig richtig, als wenn man behaupten würde, dass nach der christlichen Lehre Gott und der Teufel ihren Ursprung der Ewigkeit verdankten (p. 531, Anm.).

Digitized by Google

Insbesondere gehört noch hieher die dem Zendavesta eigenthümliche Lehre von den Fravashis; es sind das ursprünglich und auch noch im Zendavesta die Geister der Ahnen, welche nach gemeinsam arischer Vorstellung mit ihren Geschlechtern auf der Erde noch fortleben, sie in Gefahren beschützen, insbesondere in der Schlacht mitkämpfen, welche auch alljährlich einige Nächte hindurch die Häuser der Ihrigen besuchen und dann mit Opferspenden geehrt sein wollen. Weiter macht dann aber das Zendavesta diese Geisterschaaren auch zu Organen der göttlichen Welterhaltung und Wächtern der Weltordnung gegen die feindlichen Einflüsse der Dämonen. Endlich aber entspricht es ganz dem im Zendavesta herrschenden Zuge der Abstraktion, dass das bessere Ich des Menschen, der reingeschaffene Theil seiner Seele im Unterschied vom übrigen, unreineren Menschen hypostasirt wird als der Fravashi, der Genius, der „gute Engel" des Einzelnen, welcher dann auch als der Schutzgeist desselben angerufen wurde. Und diese Unterscheidung wurde dann sogar auf Gott selbst übertragen und der Geist Gottes als dessen Fravashi von Gott oder der Gottheit überhaupt unterschieden. Wie diese Fravashi den römischen Genien nahe verwandt sind, so scheint der Kultus königlicher Fravashis zu einer dem römischen Cäsarenkult nicht unähnlichen Menschenvergötterung geführt zu haben. — Den Schaaren der guten Geister, an deren Spitze Ahuramazda steht, stehen die Schaaren der bösen Geister gegenüber, welchen Angromainju gebietet: die Daewas und Druks, Dämonen der Finsterniss und des Todes. Auch unter diesen sind die Einen abstrakte Gestalten, die ihren Ursprung der Reflexion verdanken, wie: Tod, Schlaf, Begierde, Betrug, Heuchelei, Bettelei u. dgl.; die Andern konkret realistische Dämonen aus der alten Naturreligion; so namentlich Azhi Dahak, d. h. die beissende Schlange, und Aeschmo, d. h. der Wüthende (der Sturm nach seiner zerstörenden Seite) mit dem Wolf als Attribut. Diese beiden spielen die Hauptrolle in den Heroen- und Götterkämpfen; dass sie der alten Naturreligion entstammen, darüber kann um so weniger ein Zweifel sein, als wir Schlange und Wolf auch in der altdeutschen sowie in der griechischen Religion als Symbole der feindlichen Naturmächte finden.

Digitized by Google

Diese beiden Reiche, das Ahura's und das Ahriman's, stehen sich nun nach der zarathustrischen Dogmatik, wie sie in den Priesterschulen ausgebildet wurde, von Anfang schlechthin getrennt als „ungeschaffenes Licht" und „ungeschaffene Finsterniss" gegenüber. Man kann in diesem „ungeschaffenen Licht und „ungeschaffenen Finsterniss" die Tendenz einer spätern Spekulation finden*), die obersten Götter und Herren beider Reiche in allgemeine Potenzen zu verflüchtigen, indem man die unterscheidenden Wesensbestimmungen beider Reiche und Götter für sich fixirte und als Urwesen hypostasirte. Beide Reiche nun waren von Anfang her 3000 Jahre unvermischt und ohne Kampf einander gegenüberstehend; aber Ahura, den Kampf voraussehend, schuf als Bollwerk gleichsam die körperliche Welt, die in der Mitte zwischen beiden Reichen liegt. Und zwar geschah die Schöpfung in 365 Tagen und in folgender Ordnung: Himmel, Wasser, Erde, Bäume, Vieh, Mensch. Was den Anfang der Menschheit betrifft, so lässt sich eine alte volksthümliche Sage von einer spätern dogmatischen Theorie deutlich unterscheiden. Nach erstrer war Yima (der vedische Yama) der erste Mensch, Sohn des Lichtgottes und Beherrscher des goldenen Zeitalters auf Erden, das 1000 Jahre dauerte. Unter seiner Herrschaft gab es weder Hitze noch Kälte, weder Hunger noch Durst, weder Krankheit, noch Alter, noch Tod, weder Hass noch Streit. Aber dieses 1000jährige goldene Zeitalter gieng zu Ende und es kamen Krankheit und Tod, es kam Streit und Krieg. Da zog sich Yima mit einer Auswahl der besten Menschen in einen Garten zurück, wo er das paradiesische Leben fortsetzt; wo dieses Elysium oder Paradies fortexistire, ist nicht klar; jedenfalls ist es ein dem übrigen Erdenloos zwar enthobener, gleichwohl aber wesentlich irdischer oder doch sinnlicher Ort der Glückseligkeit. Warum dieser Zustand jetzt ein beschränkter und verborgener sei, warum das goldene Zeitalter nicht fortgedauert habe, das bleibt in dieser Sage unerklärt. Die zarathustrische Dogmatik ergänzte diese Lücke dadurch, dass sie — ganz entsprechend ihrem ethischen Charakter — das Aufhören des goldenen

*) So Dunker, a. a. O. p. 534.

Digitized by Google

Zeitalters und Hereinbrechen der Uebel auf Erden durch eine Verschuldung Yima's erklärte; derselbe habe sich auf die Aufforderung Ahura's hin geweigert, das wahrhaftige Wort, durch welches allein die Wirkungen der Daewas von der guten Schöpfung abzuhalten waren, zu verkündigen, ja er habe sogar selbst die Lüge lieb gewonnen und damit dem bösen Geist die Macht über sich und die Erde eingeräumt. Damit verträgt sich dann freilich nicht mehr seine Fortexistenz in einem verborgenen Paradies, das er ja durch seine Verschuldung selber am meisten verwirkt hatte; und so liess denn die Dogmatik diese ganze Sage vollends fallen und machte den Yima einfach zu einem der ältesten Könige und Heroen der Vorzeit, unter dessen Herrschaft aber längst das Uebel schon auf Erden war. Dafür musste dann aber ein anderer Anfang der Menschheit ersonnen werden. Und da kam denn die abstrakte Reflexion der Priesterschule auf die wunderliche Theorie von einem Urmenschen und einem Urstier, welche die ursprünglich einzigen Geschöpfe waren. Durch die Tücke der beissenden Schlange aber wurden beide getödtet und aus ihrem in der Erde aufbewahrten Samen entstanden die Geschlechter der Menschen und der Thiere. Die ersten Menschen, welche aus der durch des Urmenschen Samen befruchteten Erde hervorgiengen, waren Maschia und Maschiana (d. h. der Sterbliche und die Sterbliche); und zwar wuchsen diese zuerst in Gestalt eines Zwillingsbaumes auf und erhielten dann erst von Ahura ihre menschliche Seele, worauf sie anfiengen, Ahura zu preisen. Aber dieser fromme Urstand dauerte nur kurz (nicht 1000 Jahre, wie nach der Yima-Sage), denn bald wurden sie von Ahriman verblendet, dass sie diesen statt Ahura's als Herrn der Schöpfung ansahen und so war die Lüge der Grund davon, dass die gute Schöpfung Ahura's verderbt wurde durch die Werke der finstern Geister. So theilen sich nun von da an in die Herrschaft der Erde der gute und der böse Gott; dem ersten gehört das Licht und Leben, die fruchtbare Erde und das befruchtende Wasser, die glänzenden Metalle und das frische Wachsthum der Pflanzen, in der Menschenwelt die reine Gesinnung, das wahrhaftige Wort und die gute That; dem andern aber gehört das Dunkel, die Krankheit und der Tod, die Wüste, Dürre und

Digitized by Google

Kälte, aller Schmutz und alle Lüge und alle Bosheit. Auch die Thierwelt ist in gleicher Weise zwischen beiden getheilt: Alles, was in Höhlen und Löchern lebt, alle Thiere, welche dem Acker schaden, wie Ratten, Mäuse und Ameisen, alle kriechenden Thiere und alles Ungeziefer gehören dem Ahriman; dagegen gehören dem Ahura alle dem Menschen nützliche Thiere, die Hausthiere und Heerden, besonders Stier und Kuh, Hengst und Stute, Hahn und Henne, allermeist aber der Hund, als der Wächter und Beschützer von Haus und Hof und Heerde.

So sind denn also die beiden Reiche Ahura's und Ahriman's, welche in der körperlosen Welt des ungeschaffenen Lichts und der ungeschaffenen Finsterniss einander ungemischt gegenüberstanden, in der körperlichen Welt durch und durch gemischt. Aber dieser Zustand kann nicht das Letzte sein, bei dem es sein Bewenden hat. Ist ja doch die körperliche Welt von Ahura geschaffen mit der ausdrücklichen Bestimmung, zur Ueberwindung des Bösen ein Mittel zu werden. Sehr intressant ist in dieser Beziehung eine Stelle aus dem Bundehesch (dem spätern dogmatischen Kommentar zum Zendavesta); dort fragt Ahura die Fravashis d. h. präexistenten Seelen der Menschen im Himmel, ob sie lieber ewig fürchtend und wachend gegen den drohenden Angriff des feindlichen Reichs im Himmel auf der Lauer stehen, oder lieber in irdische Körper eingehen und hier in der unmittelbarsten Berührung mit dem gegnerischen Werk und Wesen die Daewas für immer überwinden und zum Lohn für den siegreichen Kampf dann hinfort ewig unangefochten sein wollen. Sie wählen letztres und so ist die Verleiblichung der Seelen zunächst zwar der Anfang der Berührung mit dem Bösen, aber auch das einzige Mittel zu seiner dauerhaften Ueberwindung (ein Gedanke, der sich mit der Schöpfungslehre gnostischer Systeme und auch des Kirchenvaters Origenes nahe berührt). Das Reich des Guten ist sonach, obgleich es nicht umhin kann, sich in die Verwicklung mit dem Bösen einzulassen, doch seines endlichen Sieges von vorneherein unbedingt sicher. Dem entspricht es ganz, wenn gleichfalls nach einer Stelle des Bundehesch Ahura nach dem Fall der Urmenschen die darüber betrübten himmlischen Geister tröstet

Digitized by Google

durch die Verheissung: „Ich will ihn schaffen für die Welt, der den Schutz aussprechen soll", hinweisend auf den (präexistenten) Fravashi des Zarathustra*). Demgemäss bewegt sich denn nun die folgende Geschichte der Menschheit nach dem Fall um den Kampf der beiden Mächte; und zwar zerfällt die ganze Zeit des Kampfes und damit der irdischen Entwicklung überhaupt in 2 Epochen, jede von derselben Dauer wie die der Kampfzeit vorausgegangene Ruhezeit in der körperlosen Welt, nehmlich 3000 Jahre lang; innerhalb der ersten 3000 Jahre der irdischen Geschichte ist das Reich des Ahriman im Vortheil; insbesondere unmittelbar nach dem Fall ist „die böse Zeit der beissenden Schlange", welche, wie sie schon beim Fall selbst betheiligt war, so nun die Erde entvölkern möchte; sie wird zwar von dem Helden Thraetaona überwunden und in einem Berge gefesselt, aber unter den 3 Söhnen dieses Siegers beginnen dafür die Bruderkriege und Völkerkriege, in welchen das Gute nicht aufzukommen vermag. Das ist die Zeit, in welcher die Heroensagen der Iraner spielen. Aber unter König Vistaspa geht diese 3000jährige Periode zu Ende und es beginnt mit dem Auftreten Zarathustra's die zweite Hälfte der Geschichte, in welcher das Reich Ahura's überwiegt und die Daewas mehr und mehr zurückweichen müssen. Es ist wohl ersichtlich, wie die Dogmatik durch diese Stelle, die sie dem Zarathustra in der Mitte der Weltgeschichte anweist, seine centrale Bedeutung hervorheben will; um so bemerkenswerther ist es, dass seine Person und sein Leben fast gar nicht zum Gegenstand sagenhafter Ausschmückung geworden ist; es wird nur erzählt, dass bei Zarathustra's Geburt die guten Geister sich gefreut und Ahriman seine nun bevorstehende Niederlage vorausgesehen habe; er machte daher auch einen Mordversuch auf ihn, den aber Zarathustra's Wahrheitssprüche zurückschlagen; dann macht sich Ahriman an ihn mit versuchender Rede: „Womit, fragt er den Zarathustra, willst du meine Geschöpfe schlagen? durch welche Waffen sie vernichten?" Dieser antwortet: „Mörser, Schaale und

*) Unwillkührlich erinnert man sich hiebei an das Protevangelium (die erste Erlösungsverheissung nach dem Sündenfall) Gen. 3, 15.

Digitized by Google

Haoma und die Worte, die Ahura gesprochen, sind meine besten Waffen; durch dieses heilige Wort will ich deine Geschöpfe vernichten, o schlechter Angromainju!" Darauf wieder jener: „Nicht tödte meine Geschöpfe, reiner Zarathustra, der du das Leben von einer Mutter hast" (d. h. wohl: der du ein schwaches Menschenkind bist, wie die andern alle, somit nicht so Grosses dir zutrauen solltest); „verfluche vielmehr das gute Gesetz der Verehrer Ahura's und erlange das Glück, wie es erlangt hat Vadaphna, der Länderbeherrscher!" Aber Zarathustra sprach: „Nicht sage ich ab der guten Lehre Ahura's, ob auch Gebeine, Seele und Leben von einander giengen." Da verliessen ihn die Teufel und flohen in die Hölle. Bei diesen spärlichen Ansätzen blieb die Sagenbildung hier stehen; es glühte über Iran nicht die Sonne Indiens, welche dort die Phantasie der Buddha-Gläubigen entzündete und zu überschwänglichen Produkten befruchtete! In Hymnen wird zwar Zarathustra mannigfach gepriesen als der erste Priester, Krieger und Bauer; als der Erste, der Gutes gedacht, geredet, gethan hat, als der erste Verkündiger der wahrhaftigen, Dämonen schlagenden Rede, „welcher gegeben hat das Wort und des Wortes Hörer und das Reich und alle von Ahura geschaffenen Güter". Aber alles diess geht doch nicht hinaus über das Mass des Propheten, des von Gott erleuchteten, aber rein menschlichen Lehrers und Religionsstifters.

Mit Zarathustra, dem Mittelpunkt der ganzen Geschichte der Menschheit, hat nach der Lehre der Priesterschule Irans die heilige Geschichte ihr Ende erreicht, da von ihm an der Kampf zwischen beiden Reichen nur „durch die Waffe der guten Handlung und des guten Worts" geführt werden soll, also das unmittelbare persönliche Eingreifen der Götterwelt unnöthig wird. Die Ueberwindung des Reiches Ahriman's, welche durch Zarathustra begonnen wurde, kommt zu ihrer Vollendung am Ende der Weltzeit, 3000 Jahre nach Zarathustra. Für die einzelne Seele zwar tritt die Vergeltung sofort nach dem Tode ein; über die verhängnissvolle Brücke Tschinwat gelangt die gute Seele, von ihren guten Werken in Gestalt eines schönen Mädchens begleitet, in die 3 Paradiese, welche den guten Gedanken, Worten und Thaten ent-

Digitized by Google

sprechen; die böse aber kann nicht hinüber kommen, sondern wird in die 3 Höllen geworfen, wo Marter und Hohn ihrer warten. Aber nicht nur die einzelne böse Seele, auch das Reich des Bösen im Ganzen muss seine Strafe erhalten durch seine definitive Ueberwindung am Ende der Weltgeschichte. Voraus geht dieser Katastrophe eine Zeit, wo die böse Schlange, die bis dahin gebunden ist, noch einmal los wird*) und die Erde mit allerlei Uebel, besonders Hunger und Pest erfüllt. Aber zu derselben Zeit wird aus dem Samen Zarathustra's hervorgehen der grosse Çaoshyank d. h. der Heilbringer; der wird in Gemeinschaft mit den auferstandenen Heiligen im letzten Entscheidungskampf den Drachen Azhi Dahak besiegen und darauf durch das Opfer Haoma die Auferstehung aller Todten bewirken; dann wird er alle Seelen richten und den Lohn vertheilen nach Massgabe der guten Werke; das Unreine aber und damit wohl auch die Menge der Gottlosen, der Diener Ahriman's wird verzehrt werden durch einen allgemeinen, von einem Kometen angezündeten, Weltbrand. Auf der erneuerten Erde wird dann nur noch Reines sein; unveränderlich und endlos dauert dann das Reich des siegreichen Ahura. — Nach der Dogmatik stammt diese Eschatologie schon von Zarathustra her; es wird von ihm der Spruch berichtet: „Ich will schlagen die dämonengeschaffene Schöpfung und den Götzendienst, bis dass geboren werde Çaoshyank, der Sieger von Osten her!" Und gewiss lässt sich auch nicht leugnen, dass dieser siegreiche Abschluss des die Geschichte durchziehenden Kampfes des Guten gegen das Böse zu dem Grundgedanken Zarathustra's trefflich stimmt, nach welchem ja, wie wir sahen, eben die menschliche Geschichte den Urgegensatz beider Reiche zum Austrag bringen soll. Andrerseits aber hängt diese Lehre von Weltende, Auferstehung und Weltgericht auf's Engste zusammen mit der Lehre von dem Cyklus der Weltperioden, von welchem sich in den unzweifelhaft ältesten Bestandtheilen des Zendavesta noch nichts findet; in diesen dreht sich vielmehr die Eschatologie nur um den Zustand der Einzelseele nach dem Tode und in der von Ahura den Frommen verliehenen Unsterblichkeit wird die Ueberwindung des Bösen

*) Man vergl. dazu Apocal. 20, 2 f. 7 f.

Digitized by Google

im Einzelleben erhofft; sofern hierin die sittlich-teleologische Weltbetrachtung immerhin ihren befriedigenden Ruhepunkt finden konnte, so wird sich nicht geradezu behaupten lassen, dass jene allgemeine Weltvollendung auch schon zum Gedankenkreis Zarathustra's habe gehören müssen; sie kann auch eine spätere, aber jedenfalls ganz im Geiste des Stifters liegende, Lehrausbildung sein.

Sehr einfach ist die Moral, welche sich aus den theoretischen Lehren Zarathustra's ergibt. Der Mensch, in die Mitte gestellt zwischen die beiden Reiche, Ahura's und Ahriman's, welche sich in ihren Geschöpfen bekämpfen, hat durch sein Thun und Lassen das Reich Ahura's zu fördern und das Ahriman's zu schädigen. Zum erstern gehört in der Natur Alles, was dem Menschen nützlich ist, in der geselligen Welt Alles, was menschliche Gesittung und gesetzliche Ordnung fördert; dem Ahriman hingegen gehört alles Uebel in der natürlichen und alles Böse in der sittlichen Welt. Daraus ergiebt sich als Aufgabe für den Menschen, überall das gesunde Leben zu fördern und zu behüten, vor Allem aber, was mit Tod und Krankheit, mit natürlicher und mit sittlicher Unreinheit zusammenhängt, sich zu hüten, weil schon die blosse Berührung damit, ebensowie die innere Befleckung durch den unreinen Sinn, mit Ahriman in Verbindung setzt und ihm unterwürfig macht, seinen bösen Geistern Nahrung und Spielraum gibt. Als fromme, Ahura's Reich fördernde Werke gelten daher Urbarmachen des Bodens und Ackerbau, Viehzucht und Tödtung der schädlichen Thiere, Abwehr der Feinde von den Grenzen des Landes und, als Mittelpunkt alles andern, die Pflege des Familienlebens; Kindersegen ist die höchste Gabe Gottes und Erziehung derselben zur Wahrhaftigkeit, fleissigen Thätigkeit und reinen, aufrichtigen Frömmigkeit ist das höchste Verdienst. Unter den bösen Werken, die mit Ahriman in Verbindung setzen, steht obenan Menschenmord und Tödtung nützlicher Thiere (z. B. des Hunds), Ehebruch und unnatürliche Wollust (die den Lebenskeim schädigt*), Betrug, Falschheit und Lüge, zu welcher

*) Dagegen war der geschlechtliche Verkehr zwischen Unverheiratheten nicht ansich verpönt, wofern nur die natürlichen Folgen getragen wurden; Kinder abtreiben aber galt für eine dem Morde gleiche Sünde.

Digitized by Google

auch religiöse Irrlehren gerechnet wurden. Diesen einfachen moralischen Grundsätzen fügten die Priesterschulen noch mancherlei kasuistische Bestimmungen bei; für die verschiedenen theils verschuldeten, theils unwillkührlichen Verunreinigungen wurden die einzelnen Sühnungen mittelst Reinigungsceremonieen (unter welchen auch hier wie in Indien Waschungen mit Kuhmist eine Hauptrolle spielten) oder mittelst Opfer oder auch durch eine fixe Anzahl Peitschenhiebe genau festgesetzt und alle diese zum Theil kleinlichen Sanktionen wurden auf unmittelbare Offenbarung Ahura's an Zarathustra zurückgeführt. Aber mit all' dem war doch diese Moral noch immer weit entfernt von dem peinlichen Ceremoniel und der rigorosen Ascese der Inder. „Die Arbeit steht hier an der Stelle der müssigen Träumerei, der Kampf und die energische Thätigkeit an der Stelle der Ascese und die Phantasie erhält einen Zug zu einfachen und grossartigen Anschauungen. Die Ethik dieser Religion gewährte die Bedingungen einer gesunden menschlichen Existenz; sie hat wesentlich dazu beigetragen, die Stämme, welche ihr nachlebten, zur Wahrhaftigkeit und Mannhaftigkeit zu erziehen und zu einem tüchtigen Handeln zu befähigen" *).

Aber wie hoch wir auch die Religion Zarathustra's gegenüber den andern heidnischen Religionen stellen mögen, so war doch nicht sie es, welche den Fortschritt der religiösen Geschichte der Menschheit vermitteln sollte oder konnte. Dazu war sie weder rein noch triebkräftig genug. Zwar fehlt es nicht an Spuren dafür, dass bei den Eroberungen der Meder und Perser auch religiöse Motive mitunterliefen, dass sie den Götzendienst stürzen und die Verehrung Ahura's, des geistigen Gottes und Weltschöpfers, ausbreiten wollten — man denke nur z. B. an das Verfahren des Kambyses in Aegypten und andrerseits an das Verhalten des Cyrus und mehrerer seiner Nachfolger gegen die Juden, in welchen sie wesentlich Religionsverwandte erkannten. Allein zur fortschreitenden religiösen Produktivität fehlte es den zarathustragläubigen Persern nicht weniger als allen andern Ariern an der ersten Bedingung, der religiösen Koncentration. Die Richtung der

*) Dunker, a. a. O. p. 581.

Digitized by Google

Arier gieng durchweg nach aussen auf die Welt, deren Gestaltung und Erkenntniss in Politik, Kunst und Wissenschaft. Das Innenleben des auf Gott gerichteten Gemüths war von Anfang das Privilegium der Semiten, von deren zwei jüngsten Stämmen, den Arabern und Hebräern, darum auch alle höhern Religionsformen ausgiengen.

Digitized by Google

II. Theil:

Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt.

Das Judenthum*).

7. Kapitel.

Die vormosaische Zeit und der Mosaismus.

So gewiss die jüdische Religion Moses zu ihrem Stifter hat, auf dessen Lehre und Gesetzgebung alle ihre Eigenthümlichkeiten zurückzuführen sind, so gewiss ist doch auch, dass sie ihre Wurzeln schon in der vormosaischen Zeit hat. Es ist der Gott der Väter**), den Moses dem Volke nicht zum erstenmale verkündigt, sondern nur wieder neu in's Gedächtniss ruft und zugleich freilich auch in gereinigter und vertiefter Form den Gemüthern einprägt. Wie weit jedoch die Elemente des Mosaismus in die vormosaische Geschichte zurückreichen und wieweit das Alte von dem Neuen, das Moses brachte, sich unterschied, diess ist eine schwierige Frage, die sich auch nach den gründlichsten neueren Quellenforschungen immer nur annäherungsweise lösen lässt. Die Hauptschwierigkeit liegt nehmlich darin, dass die Quellen, aus welchen wir allein über jene ältere Zeiten etwas erfahren, nicht nur aus viel jüngerer Zeit stammen, in welcher die Erinnerungen der Volkstradition schon stark abgeblasst waren, sondern namentlich auch so ganz aus dem Geiste der spätern

*) Literatur: Ewald: Geschichte des Volks Israel (3. Aufl.). Dess. Alterthümer des Volks Israel. Dess. Jahrbücher für biblische Wissenschaft. Weber: Geschichte des Volks Israels. Dunker: Geschichte des Alterthums, 1. Band (3. Aufl.). Plank: „Ursprung des Mosaismus" in Zellers theol. Jahrb. 1845, p. 450—519 und 656—721. Knobel: Der Prophetismus der Hebräer.

**) 2. Mos. 3, 6. 13. 15. 15, 2.

Digitized by Google

Zeit bearbeitet sind, dass sie die mosaischen und prophetischen Anschauungen in jene Vorzeit übertragen und dieselbe geradezu zum Ideal für alle Folgezeit stempeln. Diese aus apologetischen Gründen noch hie und da angefochtene, aber von der Wissenschaft längst unbedingt festgestellte Thatsache*) nöthigt uns, die biblische Darstellung der Patriarchenzeit nur mit grösster Vorsicht aufzunehmen und zur Eruirung des geschichtlichen Thatbestands nur solche Data zu benutzen, welche nicht den Stempel der spätern Zeit tragen und somit als wirkliche Erinnerungen und lautere Ueberlieferungen aus dem hohen Alterthum gelten können. Von der Art ist die höchst eigenthümliche Erzählung 1. Mos. 14**). Abraham erscheint hier als kriegführendes Haupt eines kleinen Hirtenstammes (in der Weise der arabischen Emirn) im Bunde mit andern Stammesfürsten der Nachbarschaft; nach einem siegreichen Vertheidigungskrieg gegen einige in's Land eingefallene östliche Nachbarn wird er von dem kananitischen Priesterkönig Melchisedek „im Namen Gottes des Höchsten" gesegnet, für welchen Segen er sich sofort dankbar bezeugt durch Abgabe des Zehnten an den Priesterkönig. Offenbar konnte er das nur thun, wenn er denselben Gott, dessen Priester Melchisedek war, auch als den seinigen anerkannte, und wirklich sehen wir ihn auch gleich nachher bei demselben Gott schwören (denn den Beisatz „Jahve" in V. 22 werden wir mit Ewald gewiss als von späterer Hand herrührend annehmen dürfen). Diese Erzählung, in der wir offenbar eine der ältesten Traditionen über die Vorzeit Israels vor uns haben, ist in hohem Grade lehrreich; vor Allem schon dadurch, dass sie an dem Beispiel Melchisedek's zeigt, wie die Gotteserkenntniss des israelitischen Stammvaters keineswegs ganz vereinzelt dastand, sondern auch unter den eingebornen

*) Sie liegt in der Natur aller specifisch-religiösen Geschichtsschreibung und wiederholt sich daher auch gleichmässig in allen Religionen, welche schriftliche Urkunden über ihre Vergangenheit besitzen — beispielsweise sei erinnert an die brahmanische Bearbeitung der Veden. Ueber den Grund dieser Thatsache, dass die religiöse Geschichtsschreibung das Ende auch schon den Anfang bilden lässt, muss man die trefflichen Bemerkungen Holsten's in der Schrift: „Altes und Neues" p. 200 ff. nachlesen.

**) S. Ewald. bibl. Jahrb X, p. 24.

Digitized by Google

Kananitern Anhänger hatte. Dürfen wir uns hiernach die religiöse Stufe der Kananiter in jener Vorzeit nicht zu nieder vorstellen (der sinnliche Kultus der spätern Zeit war sonach eine Entartung), so doch auch andererseits die religiöse Stufe der abrahamitischen Väter Israels nicht zu hoch. „Gott der Höchste" ist der dem Melchisedek wie dem Abraham gemeinschaftliche Ausdruck ihrer Gotteserkenntniss und sonst findet sich bei den Patriarchen die Bezeichnung: „Gott der (κατ' ἐξοχην) Mächtige"; gewiss liegt hierin eine entschiedene Tendenz zum Monotheismus, schwerlich aber mehr als diess, schwerlich schon ein wirklicher reiner Monotheismus in unserem Sinn. Dieser „höchste Gott" musste niederere Götter sowenig ausschliessen, als bei dem römischen Jupiter optimus maximus diess der Fall gewesen ist; es konnte ihm recht wohl der Sinn beigelegt werden, dass er der Gegenstand der höchsten Verehrung für diesen bestimmten semitischen Stamm sei, neben welchem doch auch noch verschiedene Stammgötter anderer Stämme und Völker existiren und verehrt werden können. Und dass dem wirklich so war, diess geht aus mehreren Spuren mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor. 1. Mos. 31, 53 wird zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott Nahors unterschieden und beide werden zugleich als Bundeszeugen zwischen Laban und Jakob angerufen. Dass der Gott Nahors ein anderer war als der seines Bruders Abram, sagt ausdrücklich Josua 24, 2 und 14: „Lasset fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Wassers (Euphrat) und in Aegypten und dienet dem Herrn". In Richter 11, 24 wird dem Schutzgott Israels, Jahve, gegenübergestellt der Schutzgott der Ammoniter, Kamos. Das Siegeslied nach dem Auszug aus Aegypten 2. Mos. 15 fragt: „Wer ist dir, Jahve, gleich unter den Göttern? wer ist dir gleich, der so mächtig, heilig, schrecklich, preiswürdig und wunderthätig sei?" (V. 11.), und in gleichem Sinn bekennt der Schwiegervater des Moses (2. Mos. 18, 11): „Nun weiss ich, dass Jahve grösser ist denn alle Götter!" Eine solche Vergleichung nur als rhetorischen Ausdruck für die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels aufzufassen, wäre exegetische Willkühr; vielmehr setzt die Vergleichung unverkennbar eine Vergleichbarkeit, also ein Zusammensein mit andern Göttern

Digitized by Google

voraus; hängt diese Schranke selbst dem mosaischen Gottesglauben noch an, so ist der Rückschluss auf die patriarchalische Zeit, wornach „Gott der Höchste" nur superlativisch, nicht sreng monotheistisch zu verstehen ist, doppelt gerechtfertigt. Ausser diesen indirekten Spuren haben wir auch direkte Erinnerungen an einen alten Polytheismus; vor Allem in der Pluralform des Gottesnamens Elohim. Dass dieser Gottesname doch immer (ausser wo es sich um heidnische Götzen handelt) das Prädikat im Singular bei sich hat, beweist nur soviel, dass für den spätern Geschichtsschreiber die ursprüngliche Pluralbedeutung längst entschwunden war, nicht aber, dass sie nie der Pluralform zu Grunde gelegen habe; woher sollte denn dann diese Form sich erklären? Ein blosser pluralis majestaticus ist doch, wie auch Ewald zugibt, eine allzu moderne Höflichkeitsform; und was sollen wir uns dabei vorstellen, wenn Ewald sagt*), dass die Pluralform nur dazu diene, „eine letzte feine Ausgestaltung des schon feststehenden Begriffs eines einzelnen Worts zu vollziehen und wie ein letztes, feinstes, treffendes Gepräge dem Begriffe beizugeben"? — Bleiben wir vielmehr dabei, dass der Pluralform ursprünglich auch eine Pluralbedeutung zu Grunde lag, so ist es wieder Ewald selbst, der uns in den Gestalten der Genealogie 1. Mos. 4, 17—24 und 5, 1—32 noch die Reste einer uralten Göttervielheit aufgezeigt hat**). Henoch, der 4, 17 auch voransteht, bedeutet den Anfänger und war ganz wie der lateinische Janus der Sonnengott, der den Tag, der das Jahr immer wieder neuwerden lässt; darauf weist unverkennbar die Zahl 365, welche nach 5, 23 dem zum Heros herabgesetzten Gott als Zahl seiner Lebensjahre zugeschrieben wird, ursprünglich aber natürlich die Tage des Sonnenjahrs bedeutete; dass aber der ursprüngliche Sonnengott, der alltäglich und alljährlich sichselbst verjüngt und in ewig gleicher Klarheit ungetrübt vom Irdischen am Himmel hinwandelt, der spätern Sage zum Heros des göttlich-reinen

*) „Ueber den Gott der Erzväter", bibl. Jahrb. X, p. 12. Dagegen in der 3. Aufl. der „Geschichte d. V. Isr." II, p. 56 Anm., sagt er unverholen: „Die Mehrzahl in Elohim setzt sicher den Begriff der Vielgötterei als geschichtlich gegeben voraus".

**) A. a. O. p. 21, und „Geschichte Isr." (3. Aufl.) I, p. 380 ff.

Digitized by Google

Lebens, der himmlischen Verklärung und Unsterblichkeit wird, das liegt ja ganz in der Natur der Sache und hat zudem im Kreise der griechischen Apollosage mehr als ein Pendant. Mahalalel, das den Glänzenden bedeutet, war wohl ursprünglich nur ein Epitheton des Sonnengottes Henoch und wurde aus einem solchen zum selbständigen Heros, etwa wie der griechische Perseus oder Bellerophontes. Irad oder Jered ist Gott der Niederungen und des Wassers. Methusalah, d. i. der Waffenmann, ist vielleicht auch eigentlich ein Epitheton gewesen von Lamech, der als der Letzte der Reihe (in der ersten Genealogie) zu dem guten Geiste Henoch das schlimme Gegenstück bildet: wie sein Name den räuberischen wilden Mann bezeichnen kann, so galt er nach 4, 19—24 als „das finstre Sinnbild des in wilder Selbstsucht entarteten Geschlechts", wofür das uralte Schwert- und Rachelied, das ihm in den Mund gelegt ist, der sprechendste Beweis ist. Dürfen wir nun (mit Ewald) in dieser Fünfzahl „einen geschlossenen Kreis uralter Götter und Halbgötter" sehen, so wird es auch nicht zu gewagt sein, in dem wichtigsten Paar, das die Reihe anfängt und schliesst, in Henoch und Lamech jene ächt semitische Dualität des wohlthätigen und verderblichen Himmelsgottes zu entdecken, wie sie uns in Baal oder Melkarth nnd Moloch entgegentrat. Aber auch die weibliche Seite dieser Dualität fehlt nicht; denn wir dürfen sicher in den beiden Weibern Lamech's, Ada (d. h. Glanz und Schmnck) und Zilla (Dunkel), deren erstre Mutter der friedlichen Hirten und Sänger, letztre der Eisen- und Kriegsleute ist, den abgeblassten Rest derselben semitischen Anschauungen erkennen, wie sie in Aschera und Astarte, Dido und Anna (Karthago), vielleicht auch in den arabischen Göttinnen Allat und Uzza uns begegnen; eben dafür spricht auch der Name der Schwester Thubalkains, Naama d. h. die Holde; denn ebenso*) hiess zu Byblos, dem Mittelpunkt des Adoniskultus, jene Göttin, in welcher der Liebreiz verschwistert war mit der Furchtbarkeit der strengen Kriegs- und Siegesgöttin, die Aphrodite Areia, wie die Griechen sie bezeichnend nannten; so war ja auch die

*) S. Movers, „Die Rel. der Phönizier", p. 639.

Digitized by Google

Naama der hebräischen Sage Tochter des wilden Lamech und Schwester des Eisenmannes Thubalkain. — So spärlich nun auch diese Reste ehemaliger Vielgötterei bei den Voreltern der Hebräer waren, so wird doch Niemand, der für mythologische Dinge ein Auge hat, die Grundzüge des gemeinschaftlich semitischen Götterglaubens darin verkennen. Diese uralten Götterwesen sanken dann späterhin den Hebräern fast alle „wie in den Schlaf des hohen Alters zurück, als hätten sie einst, im ersten Weltalter wohl gelebt, aber wären jetzt längst gestorben; nur wie aus einer andern Welt herüberklingend erhielten sich zerstreut einzelne immer unverständlicher werdende Sagen von ihnen“ — die Sagen oder auch nur Namen von Urvätern; ganz ähnlich wie wir auch sonst überall aus ursprünglichen Göttergestalten Heroensagen sich bilden sehen Von den übrigen göttlichen Wesen jener Urwelt blieben nur einige bedeutsamere wenigstens in der heiligen Erinnerung und Kultussymbolik; so die Cherubim und Seraphim, in welchen man vielleicht ursprüngliche Wind-*) und Feuergeister, jedenfalls dienende göttliche Wesen sehen muss; ferner der Dämon Asasel, welcher (vergl. unten) beim Ritual des Versöhnungsfestes eine Rolle spielte; auch die Göttersöhne und Riesen 1. Mos. 6, 1—4 rechnet Ewald wohl mit Recht hieher.

Alles zusammengenommen, ergibt sich soviel mit ziemlicher Sicherheit: Die Hebräer theilten in ihrer vorgeschichtlichen Zeit die religiösen Anschauungen der andern Semiten, nehmlich eine polytheistische Naturreligion, wie ja diess auch ausdrücklich durch die Notiz Jos. 24, 14 bestätigt wird. Wir sahen nun aber schon früher, dass den Semiten im Unterschied von den individualisirenden Ariern die Neigung eigen ist, von den Besonderheiten der religiösen Phantasie abzusehen und das religiöse Gefühl auf ein einheitliches Allgemeines oder Höchstes zu beziehen. Eine solche monotheistische Tendenz dürfen wir wohl als die natürliche Ausstattung dieser Race ansehen. Aber die Ausbildung dieser Anlage, das Resultat dieser Tendenz war bei den verschiedenen semi-

*) S. Ps. 18, 11, wo „auf dem Cherub fahren“ erklärt wird mit: „auf den Fittigen des Windes“; der Wortstamm von Seraph aber bedeutet: brennen.

Digitized by Google

tischen Stämmen von sehr verschiedener Art. Diejenigen von ihnen, welche in den fruchtbaren Ebenen des Euphrat- und Tigrislandes oder an den Küsten Syriens und Kleinasiens frühe zu sesshaftem Leben und Kultur, Ackerbau, Industrie und Handel, Reichthum und Luxus gelangten, diese älteren Stämme wussten die Einheit des Göttlichen nicht über dem Wechsel des Naturlebens zu finden, sie identificirten es mit dem wechselnden Naturleben selbst und gelangten durch mehrfache Verschmelzung der unterschiedenen Göttergestalten zur Vergötterung des Einen im Wechsel von Geburt und Tod sich bewegenden Naturlebens, womit freilich auch ein gewisser Monotheismus erreicht war, nur aber kein supranaturaler und geistiger, sondern ein naturalistischer und sinnlicher. Anders war es bei den jüngeren Stämmen, welche später erst die gemeinschaftliche Heimath der Semiten in Armenien verliessen und die Wanderung gegen Süden und Südwesten antraten und Jahrhunderte länger das alte nomadische Leben beibehielten. Bei diesen Nomadenstämmen trieb die monotheistische Tendenz dazu, dass sie den Gott des Himmels, den Herrn der Höhe, zu welchem sie auf den Bergen der Heimath gebetet hatten und dessen Sterne ihnen als Wegweiser dienten bei den nächtlichen Wanderungen durch die weiten Ebenen und Wüsten, dass sie diesen Himmelsgott als „den Höchsten" und „den Mächtigen" κατ' ἐξοχήν über die andern Götterwesen so weit erhoben, dass diese letztern für die religiöse Phantasie und Verehrung immer mehr zurücktraten. Es hat sonach der Monotheismus bei den Semiten sich auf ähnliche Weise — wenn nicht wirklich bestimmt ausgebildet, so doch — vorbereitet und angebahnt, wie bei den bessern Geistern Griechenlands, wo gleichfalls der Himmelsgott Zeus durch Erhebung über die andern Götter zum Träger der monotheistischen Gottesidee wurde; aber bei den Griechen war diess viel schwerer und konnte immer nur einzelnen Männern höherer Geistesbildung erreichbar sein, weil die vielen Einzelgötter schon allzufrühe feste individuelle Umrisse in der Phantasie des Volks angenommen hatten und daher sich nicht so leicht wieder daraus verdrängen liessen. Dagegen jene Nomadenstämme, welche die Sage als Nachkommen Arpachsads, des Sohnes Sems, zusammenfasst und

Digitized by Google

welche in die beiden Hauptzweige der Araber und Hebräer auseinandergiengen, konnten schon wegen der Einförmigkeit ihres Lebens und wegen ihrer Unabhängigkeit von bestimmten geographischen Verhältnissen weniger leicht zur Ausbildung und Fixirung mythologischen Götterglaubens kommen, um so leichter dagegen ihre Frömmigkeit koncentriren auf die einfache Verehrung des höchsten Himmelsgottes, als eines überirdischen und somit schon auch halbwegs supranaturalen Wesens. Dieses Zusammenhangs des reineren Gottesglaubens mit dem Hirtenleben ist sich die hebräische Tradition sehr wohl bewusst geblieben und hat diess Bewusstsein niedergelegt in der Sage von dem ältesten Brüderpaar Kain und Abel: der Hirte Abel ist Gott wohlgefällig, während der Ackersmann und Städtebauer Kain gottlos ist.

Was nun ferner die Verehrung dieses „höchsten Gottes" der Patriarchenzeit betrifft, so scheint sie in der abrahamitischen Familie eine rein bilderlose gewesen zu sein, während die noch jüngeren hebräischen Stämme, welche erst unter Jakob aus Mesopotamien in Kanaan einwanderten, Theraphim d. h. Hausgötterbilder mitbrachten, welche sich dann auch so fest einbürgerten, dass sie sogar durch die mosaische Gesetzgebung nicht auszurotten waren und noch zu Davids Zeit vorkommen. Eine andere Art sinnlicher Kultusgegenstände oder -Mittel, welche die Hebräer mit den Kananitern und Arabern gemein hatten, waren die „heiligen Steine"; so genoss der Stein zu Bethel, den Jakob als Denkmal göttlicher Offenbarung errichtet und geweiht haben sollte, noch in späten Zeiten hoher Verehrung. Ob diese „heiligen Steine" bei den alten Hebräern nur als Kultussymbole und Denkmale einer vergangenen Erweisung göttlicher Nähe galten oder ob ihnen auch nach der Meinung der Hebräer die Gottheit oder eine göttliche Kraft bleibend einwohnen sollte, wie den heiligen Zaubersteinen (Betylien) der Phönizier und der Kaaba der Araber, das wird sich schon desswegen schwer ausmachen lassen, weil sich bei den Hebräern später die Verehrung dieser Steine um so mehr verlor, je mehr der reinere mosaische Gottesglaube durchdrang. — Die Kultusstätte in der Patriarchenzeit bestand einfach aus einem Altar unter schattigen Bäumen und auf den Höhen des Landes; als solche

Digitized by Google

alte Kultusstätten galten der volksthümlichen Erinnerung z. B. der Hain Mamre, die Terebinten von Bersaba, der Berg Moria und das Gebirge Gilead; für die verwandten Stämme südlich Kanaans war der Berg Horeb und der Palmenwald zu seinem Fuss eine Hauptkultusstätte. — Noch ist ein Kultusbrauch zu erwähnen, den die Sage auf Abraham zurückführt und den die Hebräer gleichfalls mit den Arabern, auch mit den Aegyptern gemein hatten: die Beschneidung. Mag sie nun von den Aegyptern durch die Hyksos zu den Semiten gekommen, oder diesen ursprünglich schon eigen gewesen sein: über ihren ursprünglichen Sinn wird kaum ein Zweifel sein können. Nach 2. Mos. 4, 24—26 war sie ein blutiges Opfer, durch welches das Gotte verfallene Leben des Menschen losgekauft wird; vielleicht ist sie geradezu ein Ersatz, der an die Stelle früherer Menschenopfer getreten sein mochte; in dieser Hinsicht könnte die Verzichtleistung auf die Opferung Isaaks mit der Einführung der Beschneidung in Beziehung zu setzen sein. Denselben Gedanken drückt aber auch die Loskaufung der Erstgeburt am Frühlingsfest aus. Nach einer ähnlichen Idee, wie sie dem lateinischen ver sacrum zu Grunde liegt, galt nicht nur der erste Ertrag des Jahrs an Früchten und Vieh, sondern auch die Erstlingsfrucht der Ehe als gottgeweihtes Opfer; ob dasselbe in alten Zeiten durch wirkliche Tödtung der Kinder nach der Weise des furchtbaren Molochkultus vollzogen werden mochte oder nicht, jedenfalls glaubte man, dass Gott ein Anrecht auf das Leben der Erstgebornen habe, das ihm durch andere Opfer abgekauft werden müsse; und von diesem „Verschonen" der Gotte eigentlich zu opfernden Erstgeburt erhielt das Frühlingsfest seinen Namen Passah. Später, im Mosaismus, erhielt dann sowohl diess Fest als jener Beschneidungsritus eine höhere theokratische Bedeutung.

Der Gottesglaube der Hebräer in ihrer vorgeschichtlichen oder Patriarchenzeit war also von der Art, dass er ebensowohl zum reinen geistigen Monotheismus fortgebildet werden, als auch wieder zur sinnlichen und polytheistischen Naturreligion herabsinken konnte, wie diess bei ihren Nachbarn

Digitized by Google

und Stammverwandten, den älteren Nachkommen Abrahams grösstentheils der Fall war. Ein übernatürliches, geistig-sittliches Wesen im vollen Sinn war der Gott der Patriarchen noch ebensowenig als er streng monotheistisch gedacht oder bildlos verehrt wurde; um zu einem solchen zu werden, musste er einerseits zu den Naturgottheiten in einen ganz bestimmten und augenfälligen Gegensatz gestellt und andererseits namentlich in eine solche positive Beziehung zum menschlichen Gemüth gesetzt werden, welche nicht mehr das natürlich-sinnliche, sondern das geschichtliche also sittliche Leben betraf und somit ein sittliches Verhältniss zwischen Gott und Mensch begründete. Jenes Negative wurde erreicht durch den Aufenthalt der Hebräer in Aegypten, dieses Positive durch die eigenthümlichen Umstände ihres Auszugs von dort unter Moses. Der Aufenthalt in Aegypten war von wahrhaft providentieller Bedeutung für die ganze politische und religiöse Zukunft des Volks; anfangs während des freundlichen Verhältnisses der Hebräer zu den Aegyptern hatten erstre in dem nordöstlichen Winkel des Landes ein abgeschlossenes Asyl, wie sie es in Vorderasien kaum irgendwo hätten finden können, um unangefochten von aussen in aller Stille zum starken lebensfähigen Volke heranzuwachsen. Als sie soweit erstarkt waren, um den Kampf mit der feindlichen Umgebung aufnehmen zu können, da kam die Bedrückung von Seiten der Aegypter, welche die Hebräer zu entnationalisiren und dem ägyptischen Leben anzugewöhnen versuchten, sodass diesen nur die Wahl blieb zwischen Aufgebung der nationalen Eigenthümlichkeit oder Bruch mit Aegypten. Die hiedurch erzeugte nationale Spannung musste aber nothwendig auch den Blick für den religiösen Gegensatz schärfen; die ägyptische Verehrung der unter Thierbildern vorgestellten Naturmächte stand zu der einfachen althebräischen Verehrung des erhabenen Gottes der Erzväter im stärksten Kontrast und so geschah es ganz natürlich, dass die Idee der nationalen Selbsterhaltung gegenüber den ägyptischen Annexionsversuchen sich auf's innigste verband mit der Idee des von den Vätern verehrten Gottes, welcher eben damit in demselben Grade übernatürlicher und geistiger gedacht wurde, als die ägyptischen Götter sinnliche Naturmächte waren. So

Digitized by Google

war durch den nationalen Gegensatz gegen die Aegypter die höhere Gottesidee in den Gemüthern der Hebräer schon vorbereitet. Aber dass sie zum wirklichen Glaubensinhalt wurde, dazu reichte das Negative jenes Gegensatzes noch nicht hin; dazu bedurfte es einer entscheidenden positiven Thatsache, durch welche ein für allemal die höhere Gottesidee mit den nationalen Geschicken unzertrennlich verknüpft wurde. Es war Moses, ca. 1300 a. C., der diese entscheidende Thatsache herbeiführte. In ägyptischer Sitte und Bildung erzogen, hatte er doch nicht das Herz für sein Volk verloren; durch thätige Parteinahme für dasselbe machte er sein Verbleiben im Lande unmöglich und flüchtete zu den östlichen Stammverwandten der Hebräer, den Midianitern, einem nordarabischen Stamme, bei welchen wohl noch der einfache Kultus der Patriarchenzeit fortdauerte. Die hiedurch geweckte Erinnerung an die bessere Vorzeit seines Volkes und der Schmerz über den drohenden Verlust von dessen nationaler und religiöser Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit liess in ihm den Entschluss zu einer religiös-politisch rettenden That reifen. Im Vollgefühl seines göttlichen Rechts und seiner höheren Mission zurückgekehrt, forderte er sein Volk auf im Namen des Gottes ihrer Väter, das feindselige Land zu verlassen und ihm zur Aufsuchung einer neuen Heimath zu folgen. Sein Wort fand Anklang in den Herzen der Seinigen und so kühn auch das Wagniss des kleinen Völkchens war, sich der Herrschaft der übermächtigen Aegypter zu entziehen, es wurde unternommen im Vertrauen auf die Hülfe des Gottes der Väter und wirklich — es glückte über alles Erwarten und Verstehen. Welches die näheren Umstände bei diesem trotz aller Schwierigkeiten wunderbar glücklichen Auszug gewesen seien, diess können wir der historischen Kritik anheimstellen; für uns genügt es völlig an dem Resultat, an der Thatsache, dass das im Namen des Gottes der Väter unternommene Befreiungswerk wunderbar glücklich ablief und dass dieser Erfolg dem Volke und allermeist seinem Führer Moses als ein Gottesgericht erschien, als eine thatsächliche Offenbarung des Gottes der Väter, welcher ebenhiemit sich zu diesem Volke bekannte und es zu seinem besondern Eigenthum erkor. Der entscheidende Eindruck dieser Thatsache ist niedergelegt in

Digitized by Google

dem Lied 2. Mos. 15, besonders V. 11 und 13: „Herr, wer ist dir gleich unter den Göttern? wer ist dir gleich, der so mächtig, heilig, schrecklich, preiswürdig und wunderthätig sei? Du hast geleitet durch deine Barmherzigkeit dein Volk, das du erlöset hast und hast sie geführt durch deine Stärke zu deiner heiligen Wohnung.“ Die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens blieb für alle Folgezeit der feste Fels, auf welchem der Gottesglaube des Volks Israel zugleich mit dem Glauben an seine nationale Zukunft ruhte; beides war von nun an eben darum unzertrennlich verknüpft, weil es das Resultat eines und desselben geschichtlichen Erlebnisses war, jener Rettung der nationalen Existenz durch die Hülfe des Gottes der Väter, der eben damit sich als den besondern Gott dieses Volks erwiesen und sich zu ihm in ein einzigartiges, sittliches Verhältniss für alle Zeiten gesetzt hatte. Es war daher nur die nothwendige Konsequenz dieser grundlegenden Thatsache, wenn Moses bald nach dem Auszug aus Aegypten am Fusse des Horeb, einer altehrwürdigen Kultusstätte der verwandten semitischen Stämme, durch die einfachsten Grundzüge einer religiös-politischen Gesetzgebung sein Volk als förmlichen Gottesstaat (Theokratie) konstituirte. Die Lehren und Gesetze, die Moses hier gab, waren so nur der bestimmte und entwickelte Ausdruck der grossartigen religiösen Erhebung, welche in Folge des eben vorhergegangenen Erlebnisses sich der Gemüther Aller bemächtigt hatte.

Nur von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich das Wesen des Mosaismus richtig nach seinen verschiedenen, zum Theil stark divergirenden, Richtungen hin verstehen. Vor Allem dürfen wir uns die Sache nicht so denken, als ob Moses einen irgendwoher überkommenen theoretischen Lehrsatz über das Wesen Gottes, dessen Einheit und Geistigkeit etwa, dem Volke mitgetheilt und das Volk durch Annahme dieses Lehrsatzes sich zu einem vor den heidnischen Völkern religiös hervorragenden Gottesvolk gemacht hätte. In diesem Fall wäre gar nicht zu begreifen, wie es kam, dass der in seiner reinen Geistigkeit und unbeschränkten Unendlichkeit erkannte Gott zu dem bestimmten einzelnen Volke Israel in jene einzigartige und ausschliessliche Beziehung gesetzt wurde, wie sie dem Glauben dieses Volks von Moses an als charakteristisches

Digitized by Google

Merkmal zukommt; es sollte ja vielmehr der Eine Gott auch nothwendig als der allgemeine Gott aller Menschen gedacht werden, der zu keinem einzelnen Volk als solchem in einem besonderen und ausschliesslichen Verhältniss stände. Dieser Widerspruch also wäre unbegreiflich, wenn die theoretische Ueberzeugung von der metaphysischen, im Wesen Gottes an sichselbst begründeten Einheit und Geistigkeit Gottes den Ausgangspunkt des Mosaismus bilden würde. Liegt hingegen dieser Ausgangspunkt in der praktischen Beziehung des Volks Israel zu dem Gott, in welchem es in Folge eines historischen Erlebnisses seinen Erlöser und Retter, den Begründer seiner nationalen Existenz anschaute, ist diese praktische Beziehung zwischen Volk und Gott das entscheidende Neue, aus welchem sich die theoretische höhere Gotteserkenntnis erst herausentwickelt hat, dann leuchtet es sofort ein, warum der mosaischen Gottesidee trotz ihrer Einheit und Geistigkeit doch von Haus aus die partikularistische Beziehung auf das Volk Israel anhaften konnte, ja musste. Ebendaher darf es uns auch nicht wundern, dass in theoretischer Beziehung die mosaische Vorstellung von Gott sich Anfangs wenigstens noch nicht sehr wesentlich von der vormosaischen entfernte. Wie in der Zeit der hebräischen Väter der höchste Gott das Dasein anderer niederer Götter, der hebräische Haus- und Stammgott das Dasein anderer Stammgötter für andere Stämme nicht ausschloss, so ist auch noch jetzt die religiöse Vorstellung des Einen Volksgottes nicht zugespitzt zu dem reinen und präcisen Gedanken der Einheit des göttlichen Wesens, welcher die Vergleichung des Einen Gottes mit andern Göttern verbieten würde (2. Mos. 15, 11. 18, 11. 4. Mos. 21, 29. Richter 11, 24). Und ebensowenig ist Anfangs die Uebersinnlichkeit Gottes streng gedankenmässig durchgeführt; Gott wird dem Moses sichtbar als Feuer im brennenden Busch, er steigt zur Gesetzgebung im Feuer herab vom Himmel, der seine eigentliche Wohnung ist, als Feuer- und Rauchsäule zieht er dem Volke in der Wüste voran und lässt sich über und in der Stiftshütte nieder; Moses und die Aeltesten schauen Gott auf dem Berge mit leiblichen Augen; da ist „sein Ansehen wie verzehrend Feuer, unter seinen Füssen aber ist's wie schöner Saphir und wie die Gestalt des Himmels, wenn

Digitized by Google

es klar ist". (2. Mos. 24, 10—17.) Wenn der Fettdampf der Opfer und der Weihrauch der Räucherungen gen Himmel steigt, so ist's ihm ein lieblicher Geruch für seine Nase. Selbst der neue Name für den alten Gott der Väter: Jahve, in welchem der mosaische Gottesglaube sich seinen Ausdruck gegeben hat, schliesst sich wahrscheinlich an die Naturseite des alten Himmelsgottes an, denn das Wort selbst bedeutet (wenn Ewald Recht hat, der sich auf die Stelle 1. Mos. 19, 24*) stützt) nichts anderes als „Himmel". Dass aber diese Naturseite in Jahve völlig zurücktritt, dass überhaupt alle jene Naturbeziehungen, obgleich unleugbar noch vorhanden, doch für den religiösen Gehalt des mosaischen Gottesglaubens ganz bedeutungslos geworden sind: das ist die Frucht der folgenschweren Thatsache, in welcher Jahve sich als Erlöser des Volks Israel erwiesen und somit in ein geschichtlich-sittliches Verhältniss zu demselben gesetzt hat. Mit dieser einen Thatsache erfüllte sich die Gottesidee der Israeliten mit sittlichem Gehalt und ward damit über alle Naturreligion wesentlich erhoben. So hatte das fromme Gemüth den reinen Gottesglauben faktisch schon sich zu eigen gemacht, während das Denken den reinen Gottesbegriff noch lange nicht zu vollziehen vermochte; der Monotheismus als Religion ist nicht durch vernünftelnden Verstand gewonnen worden, sondern ist das Erzeugniss des durch grosse Erlebnisse erregten frommen Gemüths; er ist eine Offenbarung des Gottes, der sich durch die grossen Zeichen und Wunder weltgeschichtlicher Ereignisse dem empfänglichen Herzen zu erfahren gibt.

In dieser Entstehungsweise des mosaischen Glaubens ist nun auch seine ganze Eigenthümlichkeit, seine Stärke, wie seine Schwäche, begründet. Von der einen Seite aus betrachtet war es unverkennbar ein Vortheil, dass die höhere Gottesidee nicht in der abstrakt begrifflichen Form eines theoretischen Lehrsatzes dem Volke nahegelegt wurde, sondern

*) „Jahve liess Feuer fallen von Jahve her — vom Himmel", letztres offenbar ein erklärender Zusatz vom Erzähler, welcher die zu seiner Zeit schon nicht mehr ganz verständliche uralte Formel „von Jahve" = vom Himmel herab verdeutlichen zu müssen glaubte; man kann das lat. „sub Jove" vergl.

Digitized by Google

in der praktischen, unmittelbar das Gemüth anfassenden Form einer erfahrungsmässigen Thatsächlichkeit: Jahve ist der Erlöser, der Israel aus Aegypten geführt hat, daher ist er sein — einziger — Gott und sein Herr, der einen rechtlichen Anspruch auf das Volk hat, das ihm seine nationale Existenz verdankt; hat das Volk seine Existenz nur durch den Willen Jahve's, so muss auch im Dasein des Volks eben dieser Wille sich verwirklichen; Israel muss also nicht bloss Jahve als einzigen Gott anbeten, es muss auch folgerichtig den Willen Jahve's als Gesetz seines eigenen Daseins und Lebens anerkennen. So wird Jahve, der Erlöser, unmittelbar auch zum Gesetzgeber und das vollgenügende Motiv zur Befolgung seines Gesetzes liegt eben in jener grundlegenden Thatsache, durch welche Israel zum selbstständigen Volk und zugleich zum Eigenthum Jahve's, seines Erlösers, geworden war. Aber eben auch darin, dass diess ganze Verhältniss zwischen Gott und Mensch hier nur auf einer äusserlich geschichtlichen Thatsache basirt ist, liegt andererseits zugleich die Schranke und Schwäche dieses religiösen Verhältnisses: es ist weder im Wesen Gottes noch im Wesen des Menschen begründet, ist also überhaupt kein wesentliches, innerliches und nothwendiges, sondern ein noch äusserliches und zufälliges, das, ohne dem Wesen des einen oder andern Theils Eintrag zu thun, auch nicht sein könnte. In Gott ist diess Verhältniss nicht begründet, denn es wird nicht als zu seinem Wesen an sichselbst gehörig betrachtet, sich den Menschen als Erlöser zu erzeigen, sich ihnen zu offenbaren und sie zu seinem Eigenthum zu machen; in diesem Fall müsste ja nothwendig seine Offenbarung als eine unbeschränkte und allgemeine, allen Menschen gleichsehr geltende erkannt werden, was sie hier noch nicht wird; liegt aber sonach das Verhältniss Jahve's zu Israel nicht mit innerer Nothwendigkeit in seinem göttlichen Wesen begründet, so kann es nur eine Folge seines grundlosen und insofern willkührlichen Willens sein; ein willkührlicher Wille aber findet in dem Gegenstand, auf den er sich bezieht, keinen natürlichen Anknüpfungspunkt, er bleibt demselben äusserlich fremd gegenüberstehen, ohne sich mit ihm zu innerer Einheit zu vermitteln. Dasselbe ergibt sich vom Menschen aus angesehen: das mosaische Verhältniss

Digitized by Google

zwischen Jahve und Israel ist nicht im Menschen als solchem begründet, wird nicht als Folge seines höheren geistigen Wesens, als Erfüllung seiner religiös-sittlichen Anlage, als Verwirklichung seiner gottebenbildlichen Natur erkannt, denn in diesem Fall müsste es wiederum allgemein menschliche Bestimmung, Recht und Pflicht aller Menschen gleichmässig sein, zu Gott in einem solchen Verhältniss zu stehen, in welchem hier nur Israel stehen soll; gehört es aber nicht zum Wesen des Menschen, Gottes Eigenthum zu sein, ist es nicht die eigenste Bestimmung seiner menschheitlichen Natur, die in der Abhängigkeit von Gott zur Erfüllung und Verwirklichung kommt, so kann auch nicht in dieser Abhängigkeit selbst unmittelbar seine höchste Selbstbefriedigung liegen; die Befriedigung seines eigenen Willens kann also nicht mit der Erfüllung des göttlichen Willens in Eins zusammenfallen: die Befriedigung des menschlichen Willens bleibt also für sich auf der einen und die Erfüllung des göttlichen Willens auf der andern Seite stehen und wie sehr auch erstre zur conditio sine qua non die letztere hat: zusammen kommen beide Seiten doch nie, sondern wo die eine anfängt, hört allemal die andere auf; beide Seiten stehen einander gegenüber wie Leistung und Lohn. So ist diess mosaische Verhältniss zwischen Mensch und Gott in Wahrheit ein „Knechtsverhältniss"*); wie dem Knecht die Erfüllung des Willens seines Herrn nur ein Mittel ist zum Lohn, d. h. zur Befriedigung seiner eigenen ganz aparten Zwecke, so erfüllt dort der Mensch den Willen Gottes nur, um dafür dann auch der Erfüllung seines eigenen reinmenschlichen oder ungöttlichen Willens froh zu werden. Das Kindesverhältniss dagegen ist diess, dass der Mensch in der ganzen Hingabe des eigenen Willens an Gott zugleich auch die ganze volle Selbstbefriedigung finde, dass er sein höchstes Gut einzig nur in der Liebe Gottes habe. Von solcher wahrhaft innerlichen, vollkommenen Einheit des Menschen mit Gott weiss der Mosaismus nichts und kann er nichts wissen; das Verhältniss beider ist hier ganz nur ein äusserliches, ebenso wie und ebendesswegen weil auch sein Grund und Ursprung nur eine äusserlich historische Thatsache war. Aber freilich ist nicht abzusehen, wie

*) cf. Gal. 4, 1. 24. 5, 1 u. 6

Digitized by Google

der religiöse Monotheismus anders als auf diesem Wege überhaupt in der Menschheit hätte eine Stätte finden können; und insofern müssen wir den damit unzertrennlich verknüpften Mangel dieses religiösen Standpunkts als einen unvermeidlichen Durchgangspunkt ansehen; nur durch jenes Knechtschaftsverhältniss Israels hindurch konnte die Menschheit zum Kindschaftsverhältniss gelangen; „das Gesetz ist der Zuchtmeister auf Christum". Diess nimmt man insgemein als selbstverständliche Thatsächlichkeit an; wir glauben aber auch gezeigt zu haben, warum es so sein musste und nicht anders sein konnte, warum der Monotheismus als Religion nur durch eine geschichtliche Thatsache in die Welt eingeführt werden konnte, infolge dieses Ursprungs aber auch zunächst noch mit jener Aeusserlichkeit behaftet sein musste, welche in dem nationalen Partikularismus und in der knechtischen Gesetzlichkeit zu Tage tritt.

Wir haben nun das Gesetz, in welchem das Verhältniss Gottes zum Volk Israel sich einen bestimmten Ausdruck gegeben hat, näher zu betrachten. Von Moses selber rührt nun zwar der kleinste Theil der Gesetze her, welche unter seinem Namen in den Büchern Mosis zusammengestellt sind; ausser den Grundgesetzen der „Zehngebote" ist wohl nur das auf ihn zurückzuführen, was der alte Abschnitt 2. Mos. 21—23 in 8 Dekaden von Gesetzen über bürgerliche Rechtsverhältnisse, Menschlichkeit und Billigkeit, Feste und Gottesdienste bestimmt. Die detaillirte Ritual- und Ceremonialgesetzgebung dagegen rührt aus der Zeit Salomo's her, denn sie setzt eine solche Koncentrirung des Kultus voraus, wie sie erst nach dem Tempelbau in Jerusalem zu Stande kam und vorher ganz unmöglich war. Endlich die wiederholende und abschliessende Gesetzgebung, welche wir im letzten Buch Mosis vor uns haben, ist unter der Regierung des Königs Josias gegen Ende des siebenten Jahrhunderts (also sieben Jahrhunderte nach Moses erst) verfasst und promulgirt worden und sie ist wesentlich von jenem Geiste des spätern Prophetismus durchdrungen, der, wie wir unten sehen werden, über den Mosaismus hinausführte. Abgesehen von diesem letztern können wir aber das Gesetz doch, trotz der verschiedenen Abfassungszeit, in seiner Gesammtheit als ächten Ausdruck

Digitized by Google

des Mosaismus betrachten, denn die später fixirten Bestimmungen schliessen sich ja doch wohl sicher an alte Sitten und Bräuche an, die auf die Zeiten der Gründung des Gottesstaats unter Moses zurückgehen werden; und jedenfalls sind sie aus dem ächten Geiste des Mosaismus herausgewachsen.

Man pflegt im mosaischen Gesetz zu unterscheiden zwischen sittlichen, bürgerlichen und ceremoniellen Bestandtheilen; aber diese Unterscheidung war dem Gesetze selbst fremd; wir freilich unterscheiden zwischen dem, was für den Menschen ansich und jederzeit gültig ist (dem Sittlichen) und dem, was nur für den Israeliten gültig war (dem Bürgerlichen und Ceremoniellen); aber wie hätte der Mosaismus diesen Unterschied machen können, da ihm ja das Gesetz gar nicht aus der Anschauung des Menschen ansich, der allgemeinen sittlichen Menschennatur hervorgieng, sondern aus dem besondern geschichtlich gewordenen Verhältniss Gottes zum Volk Israel allein? das Gesetz galt gar nicht dem Menschen als solchem und überhaupt, sondern es galt ganz nur dem Volk Israel und dem Einzelnen eben nur insofern er Glied und Angehöriger dieses Volks ist. Das Leben des Volks so zu gestalten, dass es nach allen Seiten als das auserwählte Eigenthum Jahve's erscheine, darauf gieng der Zweck des Gesetzes in seiner Gesammtheit. Als Eigenthum Gottes muss das Volk den Willen desselben in sich darstellen, es muss „heilig sein, wie Gott heilig ist". Dieser Begriff involvirt aber zwei Seiten, eine negative und eine positive; Jahve ist heilig einerseits, sofern er abgesondert ist von allem Endlichen und Natürlichen und insbesondere von den Erscheinungen, die mit Geburt oder Tod, Krankheit oder sonstigem Mangel zusammenhängen und die unter dem Begriff des „Unreinen" subsumirt werden, weil in ihnen die Unvollkommenheit des Naturlebens gesteigert zu Tag tritt. Andererseits ist aber Jahve heilig insofern, als er, der erhabene Herr im Himmel, sich zugleich in ein positiv-geschichtliches Verhältniss zu seinem Volk gesetzt hat, dem er sich als barmherziger Erlöser erwies. Diese positive Seite gehört nicht nur auch zum Begriff der Heiligkeit Jahve's, sondern sie ist sogar, historisch betrachtet, das Primitive darin, weil ja nach dem Obigen nur durch das positive Erlebniss der Erlösung aus Aegypten

Digitized by Google

der hebräische Gottesglaube mit seinem positiv-sittlichen Gehalt erfüllt und damit zugleich auch über das bloss-Natürliche erhoben wurde; das Negative des Nichtnatürlichen ist nur zugleich mit dem Positiven des Geschichtlich-sittlichen in das religiöse Bewusstsein getreten, nur als Offenbarungsgott ist Jahve der von allem bloss-Natürlichen abgesonderte „Heilige Israels" geworden *). Dem entsprechend muss sich nun auch menschlicherseits die Heiligkeit sowohl negativ als positiv bethätigen; negativ in den mancherlei Weisen von Reinigungen und Enthaltungen, welche sich theils auf ansich unreine Dinge beziehen (Todtes und Krankes, Schmutziges und Eckel erregendes aller Art), theils aber auch auf solche Dinge, die — an sich rein — nur durch das positive Verbot als unrein gestempelt werden (die sogen. unreinen Speisen); diese beiden Arten von Unreinem stellt das Gesetz gleich, von beiden soll der Mensch sich fern halten um der Heiligkeit Jahve's willen (cf. z. B. 2. Mos. 22, 31); es liegt also auch beidem derselbe Gedanke zu Grunde: wie Jahve, der Offenbarungsgott Israels, im Unterschied von den Naturgottheiten der Heiden, ein wesentlich übernatürlicher ist, so soll auch das Volk Israel, im Unterschied von den Heidenvölkern um es her, das Naturleben und die Naturtriebe nicht frei gewähren lassen, sondern von dessen Unsauberkeiten sich immer wieder reinigen, im Genuss seiner Güter sich immer beschränken, kurz es soll im natürlichen Leben selbst seine wesentliche Erhabenheit über das bloss-Natürliche erweisen.

*) Es ist diess der Punkt, wo wir dem sonst sehr verdienstlichen Aufsatz Plank's „über den Ursprung des Mosaismus" (oben citirt) entgegentreten müssen. Nach diesem soll die rein negative Gegensätzlichkeit Gottes gegen die Welt die geschichtliche Voraussetzung des Mosaismus gebildet haben und der Mosaismus sei dann entstanden durch das Hinzutreten der geschichtlich-positiven Seite zu jener reinen Negativität, die ihm vorangieng. Wir bemerken dagegen: 1) Eine solche rein negative Gottesidee, wie sie hiernach vor Moses geherrscht haben sollte, ist sowohl geschichtlich unerweislich als psychologisch undenkbar; 2) ist von dieser Voraussetzung aus der Uebergang zum positiven Gottesbegriff des Mosaismus unbegreiflich; denn die Vorstellung einer abstrakt negativen, zur Welt nur gegensätzlichen Gottheit könnte nicht nur nie sich verbinden mit dem Glauben an ein positives Offenbarungsverhältniss, sondern sie würde einen solchen Glauben schon gar nicht aufkommen lassen.

Digitized by Google

Eben diess bezwecken nun zwar auch heidnische Religionen, wie z. B. die indische, mit ihren Reinigungsvorschriften, ja diese geht noch viel weiter als die mosaische; würde sich also die mosaische Heiligkeit nur nach dieser negativen Seite hin bethätigen, so läge darin noch kein specifischer Vorzug vor heidnischen Religionen. Allein während die Inder, wie wir oben sahen, bei diesem rein Negativen, der Lossagung von der Natur, stehen blieben, aber von da nicht zu einem positiv Uebernatürlichen zu gelangen vermochten, so ist im direkten Gegensatz hiezu bei Israel das Negative von Haus aus nur an und mit dem Positiven dagewesen: nur als der geschichtlich geoffenbarte Gott Israels war Jahve der übernatürliche und nur als geschichtlich gewordenes Volk Gottes war Israel sich seiner übernatürlichen Bestimmung bewusst geworden. Ebendaher konnte hier die Erhebung über das bloss-Natürliche nie zu jener dumpfen Geistentleerung werden, wie bei den Indern, da viel mehr Israel sich nur darum über das Natürliche erhob, weil es in dem Dienste des geschichtlich geoffenbarten Gottes seine positive sittliche Bestimmung, seinen weltgeschichtlichen Beruf erkannte, einen Beruf, in dessen Arbeit es eine ungewöhnliche sittliche Energie, eine seltene Kraft des Wollens, Duldens und Hoffens einsetzte. In diesem Dienst Gottes liegt die positive Bethätigung der Heiligkeit, welche dem Eigenthumsvolk Gottes zukommen muss. Dieselbe geschieht nun aber theils auf unmittelbare Weise, im religiösen Kultus, theils auf mittelbare, in der sittlich-rechtlichen Lebensordnung des Volks. In beiden Beziehungen bilden die „Zehngebote“ die Grundlage; auf 2 Steintafeln nach ägyptischer Weise eingegraben, wurden sie als Denkzeichen des Bundes zwischen Gott und Volk im Heiligthum niedergelegt. Wir werden anzunehmen haben *), dass auf der ersten Tafel die 5 Gebote standen, welche sich auf göttliche und menschliche Pietätsverhältnisse beziehen, und zwar gewiss in kürzester Form gefasst, sodass die näheren Ausführungen und Erweiterungen erst später, wenn auch auf Grund ältester Tradition, beigesetzt wurden: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Knechthause, befreite“ — diess der Eingang, der für Alles, was

*) S. Ewald, Gesch. II. p. 221–231.

Digitized by Google

nachfolgt, die gesetzgebende Autorität nebst der positiven Grundlage ihres Gesetzgebungsrechts oder dem positiven Verpflichtungsgrund für das Volk Israel aufstellt. Dann folgen 4 Gebote religiösen Inhalts, welche die Verehrung Jahve's einschärfen als eine ausschliessliche, eine reine (bildlose), eine ernstliche (nicht zu profanirende) und eine äusserlich geordnete (an bestimmte heilige Zeiten gebundene); am Schluss der ersten Tafel das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern; die 5 Gebote der zweiten Tafel schützen das Leben, die Ehe, das Eigenthum, den guten Namen gegen verbrecherische That und sogar auch (im 10. Gebot) gegen das der That vorausgehende böse Gelüste; diess letzte Gebot geht im Unterschied von den andern über die blosse äussere That und die legale Rechtssphäre zurück in die innere moralische Gesinnung, wofern wir nicht etwa auch hier an das Hervortreten des Gelüstes im verbrecherischen Versuch und Anschlag zu denken haben (nach Luther's Erklärung); in diesem Falle würde auch diess letzte Gebot nicht über die Tendenz der sonstigen Gesetzgebung hinausgehen, welche es, wie schon oben hervorgehoben wurde, nicht auf die moralische und religiöse Gesinnung des einzelnen Menschen als solchen, sondern auf die richtige Lebensordnung des Volks, sowohl in seinem Verhältniss zu seinem Gott als im Verhältniss seiner einzelnen Glieder unter einander, abgesehen hat. — Diese Zehngebote bilden das theokratische Reichsgrundgesetz, die religiösen Gebote liegen dem Kultus der israelitischen Volksgemeinde und die sittlichen Gebote dem bürgerlichen Gesetz zu Grunde.

Was zunächst die Kultusstätte*) betrifft, so ist zwar die Beschreibung der Stiftshütte in 2. Mos. 25 ff. sicher erst der Einrichtung des salomonischen Tempels nachgebildet, aber gleichwohl kann darüber kein Zweifel bestehen, dass schon von Anfang der Theokratie auch ein Haupt- und Centralheiligthum bestand: der Ort, wo das Heiligste der Theokratie niedergelegt war, die Gesetzestafeln. Sie wurden aufbewahrt in einer Lade, welche später die „Lade des Bundes Gottes" hiess, ursprünglich aber „die Lade der Offenbarung" aus dem doppelten Grunde, weil in ihr die Haupt-

*) Ewald, Alterthümer, p. 163—174 und 420 ff.

Digitized by Google

offenbarungsurkunde niedergelegt war, und dann aber auch, weil sie als die Stätte fortwährender göttlicher Offenbarung galt. Ueber der Lade war nehmlich eine Platte aus reinem Gold mit 2 Cherubfiguren angebracht, welche mit ihren ausgespannten Flügeln die Lade überschatteten; dieser Deckel hiess „der Fussschemel" und bezeichnete, dass Jahve hier seinen Fussschemel und Sitz habe; wie er am Himmel auf den Fittigen der Cherube einherfährt (Ps. 18, 11), so sollte er hier über und zwischen den Fittigen der goldenen Cherube thronen und gleichsam die heiligen Urkunden seines Offenbarungsbundes schützend bewachen. „Es ist, als ob das Volk doch noch ein zu mächtiges Bedürfniss gehabt habe, sich das Dasein des Göttlichen in seiner Mitte an irgend einem Stoffe oder Orte versinnlicht zu denken." Dachte man sich aber einmal die Gegenwart Gottes in einer besondern geheimnissvollen Weise an diese heilige Stätte gebunden, so lag es sehr nahe, hier auch die fortgehenden Offenbarungen mittelst des priesterlichen Orakels zu suchen, von welchem unten mehr. Um diese wenn nicht einzige, so doch wirksamste Orakelstätte gleich bei der Hand zu haben, wurde noch zu Saul's Zeiten die Bundeslade in die Feldzüge mitgeführt (1. Sam. 14, 18). Dass diess stark an die heidnischen Palladien erinnert, ist nicht zu verkennen, um so mehr aber ist der Unterschied zu beachten, dass hier statt der heidnischen Götterbilder die einfachen in Stein gegrabenen Gesetzesworte es sind, welche diesem Palladium seine Heiligkeit verliehen. Dieses wandernde Heiligthum hatte dann auch Jahrhunderte lang eine entsprechende leichtbewegliche Behausung, das heilige Zelt, auch „Offenbarungszelt" (gewöhnlich: „Stiftshütte") genannt, welches ihm von Moses errichtet wurde, der nebst seinem Diener Josua selber dort Orakel holte (2 Mos. 33, 7—11). Mit diesem leichten Zelt begnügte man sich nicht nur während der Wanderzüge Israels vor der Eroberung Kanaans, sondern auch noch nachher während der ganzen Richter- und der ersten Königszeit; so lange es an politischer Koncentration des Volks fehlte, konnte natürlich auch die Fixirung des Nationalheiligthums an bestimmtem Ort durch einen steinernen Tempel nicht wünschenswerth erscheinen. Erst als König David das ganze Volk politisch geeinigt

Digitized by Google

und ihm in Jerusalem eine Hauptstadt gegeben hatte, konnte auch der Gedanke an die Fixirung des Centralheiligthums durch einen Tempel in Jerusalem auftauchen. Die Propheten scheinen Anfangs diesem Plane nicht günstig gewesen zu sein; sie fürchteten wohl, dass durch diese kirchliche Centralisation in der Hauptstadt die Religion zu sehr in politische Abhängigkeit vom Königthum gerathen, oder auch, dass dadurch der Kultus in den entlegeneren Theilen des Landes unterbunden und lahm gelegt werden könnte; was beides zum Theil wenigstens eintraf. Erst unter Salomo kam der Tempelbau wirklich zu Stande. Die drei Theile des Gebäudes, Vorhof, Heiligthum und Allerheiligstes, entsprachen den drei Stufen priesterlicher Würde: Die Leviten durften nur in den Vorhof, die Priester nur in's Heiligthum und der Hohepriester allein in's Allerheiligste gehen; im letzten befand sich nur die Bundeslade, im Heiligthum der Räucheraltar, der Tisch für die heiligen Brode und der heilige Leuchter, dessen 7faches Licht stets brennen musste, wie auch vom Räucheraltar immer Rauch aufstieg — Ein Symbol, dass in Israel das Licht des rechten Gottesglauben nie ausgehen und die Opfer des Gebets täglich aufsteigen sollten. Der Altar für die gröberen Opfer (Brandopferaltar) befand sich nebst dem grossen ehernen Becken für die priesterlichen Waschungen im Vorhof. Diese drei Theile waren also nicht zu religiösen Versammlungsorten für das Volk bestimmt, sondern nur für die funktionirenden Priester; dem Volke diente nur der um den inneren oder Priester- und Opfervorhof sich herumziehende grosse äussere Vorhof, in welchem auch Hallen für religiöse Versammlungen angebracht waren. — Die Folgen dieser Fixirung des Heiligthums in einem prächtigen Tempel zeigten sich alsbald in der beginnenden strafferen Centralisation alles israelitischen Kultus. Die Priesterschaft, welche sich in Jerusalem sammelte und eine feste Organisation erhielt, begann nunmehr, das bisherige Haupt- und Centralheiligthum zum ausschliesslichen Heiligthum zu machen und den Kultus ausserhalb des Tempels und ohne Mitwirkung der Priester des Tempels als ungesetzlich darzustellen. Es war diess eine unerhörte Neuerung. Es hatte nehmlich bis dahin jederzeit neben dem grösseren Centralheiligthum eine Menge

Digitized by Google

kleinerer Lokalheiligthümer gegeben, in einem einfaehen Altar bestehend, welcher aus Rasen oder unbehauenen Steinen meistens auf den Höhen des Landes errichtet war. Nicht nur von Mose und Josua und von mehreren Richtern wird erzählt, dass sie aus verschiedenen Anlässen Altäre und Steindenkmale errichteten*): auch der so streng theokratische Richter, Priester und Prophet Samuel baute einen Altar zu Ramath und opferte zu Gilgal und Mizpa und Bethlehem (1. Sam. 7. ff. 16, 2—5) und noch der Prophet Elias spricht 1. Kön. 19, 10 von verschiedenen Altären Jahves und baut 18, 30—32 selbst auch einen solchen. Angesichts so vieler sprechenden Zeugnisse kann gar kein Zweifel darüber walten, dass die Beschränkung des Kultus auf das Centralheiligthum erst ein Werk der Priesterschaft seit Salomo's Tempelbau war, welche in diesem Sinn nicht nur die Kultusgesetzgebung der mosaischen Bücher redigirte (z. B. 3. Mos. 17, 1—9. Josua 22, 10 ff.), sondern auch die Annalen der Könige schrieb. Die in diesen Geschichtsbüchern der Könige so oft wiederkehrende tadelnde Bemerkung, dass der König „die Höhen (d. h. den Kultus auf den Höhen unter freiem Himmel) nicht abgeschafft" habe, ist ein Beweis dafür, dass die centralisirenden Reformbestrebungen der Priesterschaft nicht den gewünschten Erfolg hatten, weil sie von den Königen, die hierin einen unbefangeneren Blick hatten, nicht unterstützt wurden. Daher dringt das Gesetzbuch, das unter Josias verfasst und promulgirt wurde (das 5. Buch Mosis) mit so grossem Nachdruck auf diese Reform**), deren Durchsetzung wenn je, so eben jetzt, unter dem priesterlich erzogenen Könige, gelingen musste. Sie gelang auch wirklich auf's vollständigste, wenn gleich freilich nur für die Regierungszeit Josia's (2. Kön. 23, 25). Gleichwohl blieb diese einmal durchgesetzte und als gesetzlich anerkannte Reform ein entscheidender Vorgang für die ganze spätere Zukunft des jüdischen Volks nach dem Exil.

Der mosaische Kultus bestand von Anfang so überwiegend in Handlung d. h. Opfer, dass neben diesem das

*) 2. Mos. 17, 15. 24, 4. Richter 6, 24—28. 21. 4.

**) 5. Mos. 12, 5—14. 18—26. 14, 22. ff. 16, 2. 5. ff. 17. 8. ff.

Digitized by Google

Wort oder Gebet für gewöhnlich nur in der Form eines kurzen Segenswunsches auftrat*), welchen der opfernde Priester nach vollendetem Opfer über das Volk aussprach, gleichsam zur Versicherung des günstigen Erfolgs des Opfers. Es entsprach diess ganz dem Charakter dieser Religion, welche, aus geschichtlicher Thatsache entsprungen und auf die äussere Autorität des Gesetzes gegründet, überall zuerst einen festen objektiven Grund legen und vom Aeussern aus erst in die Innerlichkeit führen wollte. „Um so freier und kräftiger regte sich denn auf diesem unvollendeten aber festen Grunde allmählig die Uebung und die Wunderkraft eines wahren Gebets und welche Früchte diese Kraft im Verlaufe der Jahrhunderte immer reicher sowohl als reifer hervortrieb, tritt endlich während des letzten Zeitalters der ganzen Geschichte Israels im Psalter an das helle Licht der Geschichte.“ — Das Opfer hatte in Israel wie überall die Bedeutung, mittelst Hingabe eines Eigenthums an Gott ein thatsächliches Bekenntniss der Abhängigkeit von Gott, ein thatsächlicher Huldigungsakt zu sein, durch welchen der Mensch sich der göttlichen Huld versichern wollte. Diese Absicht, etwas von dem Seinigen und somit gleichsam ein Stück seines Ich hinzugeben, drückte bei den höchsten, den blutigen, Opfern der Opfernde dadurch aus, dass er dem Opferthiere die Hand auf den Kopf legte; die Hingabe selbst erfolgte dann nicht sowohl durch die Tödtung an sich, als vielmehr durch das Hinzubringen des Blutes, in welchem man die Seele des Thieres sah, an den Altar durch den Opferpriester; Altar und Priester repräsentiren Gott selbst und so liegt in diesem Sprengen des Blutes an den Altar, dem Kern der ganzen Handlung, eben die vollendete Hingabe an Gott und die Annahme von dessen Seite**). Diess war wenigstens bei den gewöhnlichen und wichtigsten Opfern der einzige Sinn jener Manipulation; bei den Sühnopfern kam vielleicht noch der Gedanke hinzu, dass in dem Thierblute eine reine Seele vor Gott dargestellt werde, womit der Opfernde einerseits anerkennt, dass er selbst rein sein sollte, andererseits seine faktische Unrein-

*) Ewald, Alterthümer p. 18 f. und 177

**) Ewald, Alterthümer p. 53.

Digitized by Google

heit durch die reine Gabe zudeckt. Hingegen die Idee, dass das Thier stellvertretend für den sündigen Menschen einen Straftod erleide, liegt dem mosaischen Opferritual gänzlich ferne, wie namentlich das Ritual des Versöhnungsfests unverkennbar beweist. Was weiterhin mit dem Fleisch des Opferthiers vorgenommen wurde, hieng von der Art des Opfers ab. Ganz verbrannt wurde das Thier „zum lieblichen Geruch für Jahve" beim Brandopfer, welches eben desswegen die Idee des Opfers am vollständigsten darstellte und das Hauptopfer war; in der Zeit der blühenden Theokratie wurde es täglich zwei mal, Morgens und Abends dargebracht, und zwar mit einem fehllosen, reinen, männlichen Thier, Farren oder Widder; dass gerade das gewöhnliche Opfer ganz verbrannt wurde, darf wohl als Beweis gelten, wie ernst es Israel nahm, durch willige und völlige Aufopferung des Eigenthums die Gnade Gottes sich stets zu erhalten; bei andern Völkern, den Griechen z. B., waren solche ganze Opfer umgekehrt Seltenheiten, eine Sitte, über die doch das griechische Gewissen sich einige Skrupel machte, wie aus der Prometheussage erhellt. Während das Brandopfer wesentlich Bittopfer auf Grund des bestehenden und ungestörten Verhältnisses zwischen Gott und Volk war, so gab es auch besondere Opfer zur Herstellung des gestörten Bundesverhältnisses: die Sühn- und Schuldopfer, beide noch unter sich dadurch unterschieden, dass das Sühnopfer einfache Entsühnung bringt, das Schuldopfer diese durch eine Genugthuung als selbstauferlegte Busse des Sünders bedingt sein lässt. Das Ritual war hiebei insofern ein etwas verschiedenes, als die Blutmanipulationen umständlicher waren und vom Fleisch nur die Fetttheile der Eingeweide verbrannt wurden, das Uebrige dagegen dem Priester zufiel (wohl desswegen, weil ein Schuldopfer sich nicht zum lieblichen Geruch für Jahve eignen konnte, also eine anderweitige Verwendung, bei der doch dem Opfernden kein Mitgenuss zukam, finden musste). Auch mussten hier die Opferthiere meistens weibliche sein (das schwache Geschlecht — Sinnbild menschlicher Schwachheit, aus der die Verfehlung hervorgieng, überhaupt?). Eine dritte Art der Opfer sind die Dank- oder Schlachtopfer, welche sich vom Brandopfer dadurch wesentlich unterscheiden, dass bei ihnen

Digitized by Google

sowohl den Priestern als namentlich den Opfernden selbst ein Mitgenuss zukam; bei Festen bildeten sie immer den Schluss, um durch den heitern Opferschmaus, zu dem möglichst viele Gäste geladen wurden, jenes Element des Kultus darzustellen, welches zu der entsagenden Hingabe des Opfers stets die wesentliche Gegenseite bildet: die geniessende Feier, die dankbare Freude, wie sie aus dem erneuten Bewusstsein des Friedens mit Gott fliesst. Zu diesen blutigen Opfern kamen als begleitende Beigabe hinzu das Trankopfer, eine Weinspende, die auf den Altar gegossen wurde, und das Speiseopfer, bestehend in Früchten, Mehl, gerösteten Körnern, Kuchen mit Oel und Salz, was theils verbrannt, theils aber auch vom Priester verzehrt wurde. Auch die heiligen Brode, welche vor dem Angesicht Jahves auf dem Tische des Heiligthums allwöchentlich neu aufgelegt wurden, waren ein Speiseopfer und datirten wahrscheinlich von uralter (vormosaischer) Opfersitte. Vom Räucheropfer auf dem Altare des Heiligthums war schon oben die Rede.

Unter den heiligen Zeiten steht der Sabbath*) oben an. Dass Moses die Auszeichnung des 7. Tages von heidnischen Völkern aufnahm (wie denn z. B. die Chaldäer den 7. Tag dem Saturn, dem höchsten Planeten, weihten), ist an sich wohl möglich, wenn gleich nicht historisch nachweisbar. Indess ist diese Frage auch wenig erheblich; die Hauptsache ist ja doch eben nur die, dass, „was Moses aus dem letzten Wochentag machte, etwas ganz Neues, früher unter keinem Volk und in keiner Religion dagewesenes ist". Seine Bedeutung liegt in dem Gebot: du sollst den Sabbath heiligen, denn dieser Begriff enthält (s. oben) beides: die Aussonderung vom Gemeinen, bloss-Natürlichen und zugleich die positive Widmung für den Dienst Jahves. Nach jener Seite gehört der Sabbath unter die Klasse der Entsagungsopfer und soll, wie alle diese, Israel stets erinnern, dass seine Bestimmung über dem Kreislauf des Naturlebens hinausliege. Und diess Negative war wohl die Hauptsache; aber von selbst musste doch auch die Ruhe vom irdischen Tagewerk zum Ruhen in Gott, zur freudigen Erhebung der Herzen zur Be-

*) Ewald, Alterthümer p. 130 ff.

Digitized by Google

trachtung und Feier der Thaten Gottes in der Gemeinde und in der Welt führen; letztres um so mehr, als man später das Sabbathgebot unter einen kosmischen Gesichtspunkt zu stellen und als das Abbild des göttlichen Ruhens nach der Schöpfung zu betrachten liebte. — Die Feste*) hat der Mosaismus in der Hauptsache übernommen aus der vormosaischen Zeit und nur in seinem Sinne umgebildet. Die alten Hebräer feierten die Voll- und Neumonde und zwei jährliche Feste: das Frühlings- und Herbstfest, — Feste, welche, wie sie durch die Natur selbst nahegelegt sind, bei vielen Völkern, u. A. auch bei den stammverwandten Arabern sich finden. Die Voll- und Neumondfeier liess das Gesetz fallen mit Ausnahme des Neumonds im 7. Monat, welcher eine festliche Bedeutung behielt, schon weil mit ihm der grosse Fest-Monat begann; sonst dienten sie nur noch zur Zeitbestimmung für die grossen Feste. Das alte Frühlingsfest wurde nach der Ansiedlung des Volks in Kanaan und seinem Uebergang aus dem Hirtenleben zum Ackerbau in ein doppeltes Fest zerlegt: eine Feier des Frühlings- und Ernteanfangs und des Schlusses beider; auf diese Weise wurden aus den früheren zwei Hauptfesten jetzt drei. Das Fest des Frühlingsanfangs begann am 15. des 1. Monats und dauerte bis zum 21.; doch waren nur der erste und letzte Tage eigentliche Feiertage. In Kanaan konnten hier schon die ersten Aehren (Gerste) dargebracht werden, wie auch wahrscheinlich aus dem ersten Ertrag des Ackers die ungesäuerten Brote bereitet werden sollten, wenn gleich diess nicht immer eingehalten werden konnte. Das Essen ungesäuerter Brode während dieser Festzeit stammte aus der alten Hirtenzeit her, wo diese einfachste Art das Brod zu bereiten die gewöhnliche war. Das wichtigste an diesem Feste war aber die Vorfeier am Abend des 14. Monatstags: in den einzelnen Häusern wurde ein Lamm geschlachtet, mit seinem Blut die Schwellen und Pfosten des Hauses bestrichen, dann das ganze Thier unzerstückt gebraten und von den Hausgenossen am gleichen Abend vollständig aufgezehrt. Es war diess ein uralter Brauch, dessen Bedeutung durch seinen gleichfalls uralten, sonst nicht mehr vorkommenden

*) Ewald, Alterthümer p. 460 ff.

Digitized by Google

Namen Passah = Vorübergang, Verschonung, sich deutlich erkennen lässt: es sollte damit die Verschonung der Menschen, speciell wohl menschlicher Erstgeburt, welche, wie alle Erstlingsfrucht, als ein Gott verfallenes Opfer galt, gleichsam erkauft werden, es war eine Art von Lösegeld*) für das Gott verfallene Menschenleben, insofern allerdings ein Sühnopfer, doch von völlig anderer Art als die mosaischen, bei welchen nicht nur das Ritual ein ganz anderes war, sondern namentlich die Idee eines stellvertretenden Lösegelds mittelst eines sterbenden Thiers gänzlich fehlte. — Insoweit also stammte diess Frühlingsfest oder „Fest der ungesäuerten Brode" oder nach seinem wichtigsten Akt kurzweg „Passahfest" schon aus vormosaischer Zeit; im Mosaismus erhielt es nun aber eine höhere Bedeutung. Eine geschichtliche Religion kann das Motiv und die Idee einer Festfeier unmöglich mehr bloss im Naturleben und seinem Verhältniss zum Göttlichen suchen; ihr höchstes Intresse liegt über die Natur hinaus im geschichtlich-sittlichen Leben, wie sie auch in geschichtlichen Thatsachen wurzelt; der würdigste Gegenstand einer Festfeier kann ihr daher nur die Erinnerung an die grossen Thatsachen ihrer eigenen Vergangenheit sein. Da nun aber die alten Feste des Naturlebens schon in der Sitte festgewurzelt waren und da es ja doch auch derselbe Gott war, dessen Gnade man in der geschichtlichen Offenbarung und in den Gaben der Natur erkannte, so lag es am nächsten, an die alten Naturfeste die höhere Bedeutung anzuknüpfen. So wurde das Frühlingsfest, an welchem man bis dahin nur die Wiedergeburt des Naturlebens gefeiert hatte, zugleich auch zum Geburtsfest des höheren Lebens der theokratischen Volksgemeinde, an welchem man die Befreiung aus Aegypten dankbar feierte. Stand aber einmal diese höhere Bedeutung des Festes im Allgemeinen fest, — und es ist wohl möglich, dass diess schon von Moses herrührte — so lag es nahe, auch den einzelnen Bräuchen desselben jene bestimmte historische Deutung zu geben, wie sie sich zur Zeit der Aufzeichnung der Ritualgesetzgebung gebildet hatte

*) Der arabische Name für diess Opfer bedeutet auch „Lösung", s. Ewald, a. a. O. p. 466.

Digitized by Google

— eine Umdeutung, die sich um so leichter und fast nothwendig ergab, da die Erinnerung an den wirklichen Ursprung dieser uralten Bräuche im Lauf der Zeit verloren gieng. So wurde nun das Passahopfer zur Lösung der Erstgeburt darauf gedeutet, dass Gott in der Nacht vor dem Auszug aus Aegypten die Ergeburt der Aegypter getödtet, die der Israeliten aber, welche durchs Opferblut ihre Häuser weiheten, verschont habe; so wurde das Essen von ungesäuertem Brod aus der Eile des Abzugs erklärt, welche überdiess noch durch die weitere Vorschrift illustrirt wurde, dass das Passah im Reisekleid genossen werden solle. — Sieben Wochen nach dem Anfang des Passahfestes wurde das Fest der vollendeten Ernte gefeiert; es hiess: „Fest der Wochen" oder: „Fest der Getraideernte" oder: „Tag der Erstlinge", weil hier die Erstlinge des eingeheimsten Getraides und die ersten eigentlichen Brode (gesäuerte) an das Heiligthum abgegeben wurden. — Am 15. des 7. Monats begann das Herbstfest, das gleichfalls eine Woche dauerte und am heitersten begangen wurde; tagelang lagerte man (wenigstens in älterer Zeit) im Freien, in Obst- und Weingärten unter Laubhütten, von denen auch das Fest seinen Namen: „Hüttenfest" hat; und später, als man nicht mehr so ganz im Freien zu kampiren liebte, behielt man den ländlichen Charakter doch dadurch noch bei, dass man auf Dächern und Höfen Laubhütten errichtete, feierliche Umzüge mit Palmzweigen hielt, auch am Tempelplatz grossartige Weinspenden und Wassergüsse veranstaltete. Auch diesem Fest gab man später eine historische Beziehung auf das Wohnen Israels unter Hütten in der Wüste. Die Beziehung des Pfingstfests (Wochenfestes) auf die Gesetzgebung am Sinai stammt erst von den Rabbinen her. — Diese drei Hauptfeste bekamen ihre volksthümliche Bedeutung besonders dadurch, dass sie die Männer des Volks zum Nationalheiligthume zusammenführten; es war religiöse Pflicht für jeden Israeliten, wenigstens einmal des Jahrs an einem dieser drei Feste beim Mittelpunkt des Kultus sich einzufinden, was kein kleines Mittel war, um das Bewusstsein der theokratischen Gliedschaft in den Einzelnen immer wach zu erhalten. — Wie das Frühlingsfest in dem Passahmahl des vorangehenden Abends eine Vorfeier hatte, so auch das Herbstfest in dem grossen Ver-

Digitized by Google

söhnungstag, der jedoch schon einige Tage vorausgieng (der 10. des 7. Monats) und daher mehr ein selbständiges Fest bildete. Priesterthum und Volk sollte an diesem Tage entsühnt werden durch ein Sühnopfer ganz eigenthümlicher Art, welches ebenso wie das Passah höchst wahrscheinlich vormosaischen Ursprungs ist. Nachdem der Hohepriester zuerst sich selbst und sein Haus durch ein Sühnopfer entsündigt hatte, warf er über zwei vor das Heiligthum gestellte Böcke das Loos und opferte den, welchen das Loos für Gott bestimmte; mit seinem Blute trat er in's Allerheiligste und besprengte die Bundeslade und den heiligen Schemel mit den Cheruben und den innern Altar; darauf kam er zurück und sprach die Versöhnung über das Heiligthum und das Volk aus; dann aber legte er die Hände auf den Kopf des andern Bocks, um auf ihn unter lautem Sündenbekenntniss alle Schuld des Volks abzuladen und liess ihn darauf hinaustreiben „zum Asasel in die Wüste". Dieser Asasel kann nichts anderes sein als der böse, unreine Geist der Wüste, den man von sich ab- und dem man alles Unreine zuweist; ein Dämon ἀποπομπαῖος, den wir ganz in Analogie mit den finstern Geistern der Dürre und der Unreinheit in den Naturreligionen zu denken, sonach offenbar als einen Rest von vormosaischem Polytheismus zu betrachten haben*). Ueber die Bedeutung dieses Rituals kann kein Zweifel sein: der mit den Sünden des Volks beladene Bock wird in die Wüste gejagt, damit das Böse aus der Gemeinde hinweggethan sei und sie nicht mehr verunreinige; dagegen stellt das Blut des andern Bockes, das vor Gott in's Allerheiligste gebracht wird, die ideale Reinheit der Gemeinde dar, welche Gott annimmt nicht sowohl als Ersatz denn als (freilich nur provisorisches) Deckungsmittel für die wirkliche Unreinheit derselben. Würde es sich um stellvertretendes Erdulden eines durch die Sünde verwirkten Straftodes handeln, so müsste gerade der mit der Sünde beladene Bock sterben; dass das andere, reine Thier geopfert wird, beweist also auf's klarste, dass die Idee des Sühnopfers überhaupt nicht im Erleiden des Todes liegt, sondern in der Darstellung einer reinen Seele mittelst des reinen Opferbluts.

*) Ewald, a. a. O. p. 479.

Digitized by Google

Schliesslich ist noch von den Organen des Kultus, dem Priesterthum zu reden. Vor Moses hatte jedes Haus seinen eigenen Priester aus seiner Mitte; und zwar scheint diess gewöhnlich nicht der Hausvater selbst, sondern der erstgeborne Sohn gewesen zu sein (2. Mos. 24, 5: „Jünglinge" mit Richter 17, 5 und 2. Mos. 22, 29). Dass der Mosaismus zur Sicherung seines reinen Bestandes und seines Einflusses auf das Volk auch besonderer neuer Organe bedurfte und dass diess neue Priesterthum von der nächsten Verwandtschaft des Führers Moses, von seinem Bruder Aaron, seinen Ausgang nahm und auf den Stamm, dem diess Haus angehörte, sich ausdehnte, diess ist gewiss sehr begreiflich und ganz in der Natur jener Verhältnisse begründet. Indem der ganze Stamm Levi sich auf's engste um seinen grossen Stammverwandten, den Führer und Stifter der theokratischen Gemeinde, schaarte und also gleichsam das Mittelglied bildete zwischen dessen Haus und dem ganzen übrigen Volk, wurde er zum Träger der theokratischen Idee und aus seiner Mitte giengen die Diener der höheren Religion hervor, denen gegenüber dann die Priester älterer Art sowohl öffentlich als auch allmählig in den einzelnen Häusern mehr und mehr zurücktraten, bis sie zuletzt ganz verschwanden. Ein anschauliches Beispiel hievon bildet die Geschichte aus der Richterzeit Richt. 17: Micha macht zuerst seinen eigenen Sohn zum Hauspriester, ist dann aber doch sehr froh, einen Leviten zum Priester zu bekommen, erkennt also unbedingt die höhere Würde und Kraft des neuen, levitischen Priesterthums gegenüber dem der alten Hauspriester an. Ob diese Anerkennung des levitischen Priesterthums sich allmählig und als natürliche Konsequenz von dem ersten mosaischen Priesterthum Aarons von selbst gemacht habe, oder ob sie auf einer förmlichen Einsetzung des Stamms Levi in die erbliche Priesterwürde beruhe, wie die priesterliche Geschichtsschreibung berichtet, lassen wir unentschieden. Es wird nehmlich erzählt (4. Mos. 3), dass Gott an der Stelle aller erstgebornen Söhne Israels, die ihm gehören würden, als Lösung oder Ersatz die Leviten genommen habe, wobei noch ein Ueberschuss der erstern an 273 Mann durch eine Abgabe an das Heiligthum von je fünf Seckel pro Kopf habe

Digitized by Google

losgekauft werden müssen*). — Es war nun aber nicht der ganze Stamm Levi, dem das Recht der eigentlichen Priesterwürde zukam, sondern während alle Andern nur zu den untergeordneteren Diensten am Heiligthum berechtigt waren („Leviten" im engern Sinn genannt), so waren die Nachkommen Aarons von seinen Söhnen Eleasar und Ithamar die einzigen erblichen Inhaber der Priesterwürde. Seit dem grossartigeren Kultus, wie er nach dem salomonischen Tempelbau organisirt worden war, waren diese Priester in 24 Häuser oder Geschlechter eingetheilt, von denen jedes eine Woche lang den Dienst am Heiligthum zu versehen hatte. Die priesterliche Würde besteht im Allgemeinen darin, den Charakter und die Aufgabe des Volks Israel als eines Eigenthums Gottes in besonderem Grade an sich darzustellen; wie die ganze Gemeinde von den andern Völkern ausgesondert ist zu einem besondern Volk Gottes, das heilig sein soll, wie Gott, so auch sind aus dieser Gemeinde wieder die Priester ausgesondert, um noch mehr als die Andern heilig zu sein d. h. vor aller Verunreinigung sich zu hüten und im Dienste Gottes zu leben; sie sind „ein Israel in Israel", die Elite des auserwählten Volks. Unter ihren Amtsgeschäften steht obenan der Altardienst, Opfern und Räuchern und die ganze Besorgung des innern Heiligthums. Als Wächter des Gesetzes haben sie

*) Schwierig ist die Frage, in welchem Sinne einst wirklich die Erstgebornen als Gotteseigenthum galten, das durch die Dienstleistung der Leviten hätte losgekauft werden müssen? Die Motivirung 3, 13 beruht auf einer Sage, die selbst erst aus der spätern Deutung des Passahopfers entstanden ist. 2. Mos. 22, 29 scheint nach dem Zusammenhang fast für die Opferung der Erstgebornen zu sprechen; allein es ist doch nicht denkbar, dass diese im Mosaismus auch nur als ideale Verpflichtung noch gegolten haben könnte, ganz abgesehen von der Praxis, die gewiss längst nicht mehr bestand. Es dürfte also nicht wohl etwas anders übrig bleiben als die Annahme, dass die Erstgebornen früher als zu priesterlichem Dienste verpflichtet galten und diese Verpflichtung erst seit dem Aufkommen des levitischen Priesterthums aufgehoben war. (Ewald, Alterth. p. 375—377. — Dunker zerhaut den Knoten, indem er den Priesterstamm Levi für eine Fiktion erklärt, welche erst später von dem herrschendgewordenen Priesterstande erfunden und aus nahe liegenden Gründen in die Vorzeit zurückverlegt worden sei; womit Alles, was über die Ersetzung der Erstgebornen durch die Leviten erzählt wird, von selbst alle geschichtliche Bedeutung verliert.)

Digitized by Google

aber auch das Volk über seine Verpflichtungen zu belehren, sowohl in feierlichen Ansprachen an die Gemeinde, als auch auf Anfragen über einzelne zweifelhafte Fälle; sie müssen also die Tradition des Volks und seine Gesetze, heilige wie bürgerliche, inne haben, wie sie denn auch selbst diese aufgezeichnet und dabei das Bild der Vergangenheit in ihrem Sinne modificirt haben. Es folgte mit Nothwendigkeit, dass der Stand, welcher sowohl durch seine Stellung zu Jahve als durch seine Bildung im alleinigen Besitz des Gesetzes war, auch dessen Anwendung überwachen und in oberster Instanz regeln musste. Das Recht Jahves stand über dem Brauch der Gerichte, wenn auch die Aufzeichnungen der Priester selbst diesen Brauch zur Grundlage hatten. Nach dem spätern Gesetzbuch*) soll wenn nicht geradezu jeder Rechtsstreit, so doch jedenfalls jeder schwierigere Fall durch priesterlichen Spruch entschieden werden. Diese religiöse und rechtliche Autorität besass aber der Priesterstand nicht auf Grund höherer Geistesbegabung, sondern nur auf Grund seiner positiven Gesetzeskenntniss und namentlich auch durch das priesterliche Orakel, welches in älterer Zeit die Stelle einnahm, welche später durch das Prophetenwort ersetzt wurde. Ausserdem kamen den Priestern noch Funktionen von mehr polizeilichem Charakter zu: Aufsicht und Behandlung epidemischer Krankheiten, Führung des Kalenders, Volkszählung und Besteuerung, Ordnung der Masse und Gewichte u. dgl. — In Beziehung auf alle wichtigeren Funktionen gipfelte nun aber das Priesterthum im Hohepriester. Ihren äussern Grund hatte diese monarchische Zuspitzung der Hierarchie in der uralten Stammverfassung des Volks; Aaron und nach dessen Tod sein Erstgeborner Eleasar steht zunächst nur so an der Spitze dieses Stamms, wie jeder andere Stamm nach uralter Sitte seinen Stammesfürsten hat. Indem er aber als dieses natürliche Haupt des Priesterstammes alle Rechte und Pflichten desselben in sich vereinigt, vertritt er dann auch dem Volke gegenüber das mosaische Gesetzthum überhaupt und nimmt so eine wahrhaft centrale Stellung in der Theokratie ein. Dem Bedürfniss einer solchen centralen Vertretung der heiligen

*) 5. Mos 21. 5. und 17. 8—12. 19. 17.

Digitized by Google

Ordnungen gegenüber dem unbeständigen Volke verdankt das Hohepriesterthum seine hohe Bedeutung durch die ganze Geschichte Israels herab. Diese centrale theokratische Stellung tritt auf bezeichnende Weise zu Tage in der wichtigsten Funktion des Hohepriesters, am Versöhnungstage, wo er, wie wir oben sahen, nicht nur das Volk sondern auch die Organe und Stätten des Kultus selbst zu entsühnen, also die religiöse Kraft der ganzen theokratischen Institution zu restituiren hat. Besonders einflussreich aber war seine Stellung auch dadurch, dass er als höchster Träger des priesterlichen Orakels die letzte entscheidende Instanz in allen religiösen und bürgerlichen Zweifelsachen war. Es war diess jenes unter dem Namen „Urim und Thumim" d. h. Licht und Recht bekannte geheimnissvolle Orakel; es wurde ohne Zweifel mittelst eines heiligen Looses durch Steine gegeben, welche der Priester zu diesem Zwecke stets bei sich trug in einer auf der Brust (am Schulterkleid) befestigten Tasche. Wie ungeistig auch diese Art, Entscheidungen in schwierigen Fragen zu suchen, ist, sie war im Alterthum bei allen Völkern Sitte und konnte auch in Israel in seiner Kindheitsperiode nicht entbehrt werden*); später freilich musste sie um so mehr zurücktreten, je mächtiger die reine, geistigere Prophetie sich ausbildete.

Unter den bürgerlichen Gesetzen und Einrichtungen seien hier nur die für den religiösen Charakter des Mosaismus bezeichnendsten kurz erwähnt. Vor Allen das Sabbath- und das Jubeljahr, die noch halbwegs zu den gottesdienstlichen Eigenthümlichkeiten gehören. Wie je der siebente Tag, so sollte auch je das siebente Jahr dem Kreislauf der Zeiten enthoben und durch allgemeine Ruhe des Volkes und Landes geheiligt werden; jene religiöse Pietät gegen den dem Menschen dienstbaren und willfährigen Acker, wie wir sie im ganzen Alterthum wahrnehmen, spricht sich hier in der Form aus: dass auch der Acker sein göttliches Recht auf ein nothwendiges Mass von Ruhe und Schonung habe; und wie auf die Frucht des Ackers, so sollte auch auf

*) Noch die Geschichte Samuel's, Saul's und David's bietet mehrere Beispiele solcher Entscheidungen durchs priesterliche Loos.

Digitized by Google

Obst- und Weinernte in diesem Jahr verzichtet und sogar das Freiwachsende stehen gelassen werden. Diese ursprüngliche Bestimmung des Sabbathjahres, deren Ausführung bei verwickelteren socialen Verhältnissen immer schwerer werden musste, liess das spätere Gesetzbuch fallen und setzte an deren Stelle Erlass der Schulden und Freilassung der hebräischen Sklaven, zwei Bestimmungen, die zwar auch dem alten Gesetz angehörten, aber nichts mit dem Sabbathjahr zu thun hatten. Die Freilassung der Sklaven sollte im siebenten Jahre ihrer Knechtschaft erfolgen, ohne Rücksicht auf die Folge der Sabbathjahre; der Schuldenerlass aber gehört zum Jubeljahr. Je nach Ablauf von sieben Mal sieben Jahren sollte das 50. Jahr alle socialen Verwicklungen und Uebelstände, welche die unvermeidliche Folge steigender Kultur sind, lösen und zum ursprünglichen reineren Zustand zurückführen; die Ungleichheit des Besitzes sollte aufgehoben und die anfängliche gleichmässige Vertheilung des Bodens, wie sie nach Eroberung des Landes stattfand, wieder hergestellt werden; es sollte dadurch verhütet werden, dass keiner Familie der ihr ursprünglich und erblich zukommende Grundbesitz auf die Dauer abhanden komme, womit das Haus zugleich aufhören würde ein selbständiges Glied des Stammverbands zu sein. Damit war also eigentlich die Unveräusserlichkeit des Erbgutes gesetzlich festgestellt, denn da es im Jubeljahr an den ersten Besitzer wieder zurückfiel, konnte es nicht nach seinem ganzen Werth gekauft, sondern nur die Nutzniessung für die Zahl von Jahren bis zum nächstbevorstehenden Jubeljahr bezahlt werden; womit auch zusammenhängt, dass jeder Zeit, auch schon vor der letzten Frist, der Besitzer oder sein Erbe und Stellvertreter den verkauften Acker wieder einlösen konnte durch Vergütung der noch fehlenden Nutzniessungszeit an den derzeitigen Inhaber. Die Durchführung dieses tiefeingreifenden Gesetzes wurde natürlich mit der Zeit immer schwerer, je mehr das Kulturleben über den einfachen Ackerbau hinausschritt und die beweglichen Güter über den Grundbesitz überwogen; kein Wunder daher, dass das spätere Gesetzbuch vom Jubeljahr schweigt und nur den Schuldenerlass im siebenten Jahr fordert. Für uns ist aber diess Gesetz desswegen von besonderem Interesse, weil es uns zeigt, wie der Mosaismus

Digitized by Google

jedem Glied des Volksganzen (jeder Familie) das Recht auf nationale Existenz zu wahren und so das Ganze in seinem ungeschmälerten Bestande gegenüber der Willkühr Einzelner zu schützen bestrebt ist; aber freilich schliesst diese Sorge für die nationale Berechtigung der Einzelnen eine Verkürzung der persönlichen Freiheit der Individuen in sich, denn zur persönlichen Freiheit gehört vor Allem das Recht, unbedingtes Eigenthum zu haben und also auch unbedingt und nach Willkühr darüber verfügen zu können, was mit der eben besprochenen Unveräusserlichkeit des Grundbesitzes in Widerspruch steht. Ganz dasselbe ist auch der Fall bei dem eigenthümlichen Gesetz über Leviratsehe, welches dem Schwager zur Pflicht macht, die Wittwe des verstorbenen und kinderlos gebliebenen Bruders zu ehelichen und den ersten mit ihr erzeugten Sohn als Stammhalter und Erben des verstorbenen Bruders gelten zu lassen; und zwar soll er diess thun, auch wenn er vorher schon eine eigene Frau hatte. Weigert er sich, diese Pflicht zu erfüllen, so soll er von den Gemeinde-Aeltesten verwarnt werden und wenn er auf seiner Weigerung beharrt, so soll die Schwägerin ihm vor den Aeltesten einen Schuh ausziehen (diess bedeutet die Verzichtung auf ein Recht) und ihm in's Gesicht speien und sprechen: „Also soll man thun einem jeden Manne, der seines Bruders Haus nicht erbauen will!“ (5. Mos. 25, 9.) Gegenüber dem Zweck, den Fortbestand einer Familie zu sichern, muss die individuelle Wahl und Neigung weichen. Ebenso werden Erbtöchter, welchen als einzigen Nachkommen das Familieneigenthum zugefallen ist, gezwungen, sich mit Verwandten zu verheirathen, damit der Besitz nicht in fremde Hände übergehe (4. M. 36). Heilig gilt dem Mosaismus die Familie als Grundlage des Volks; das Gesetz schützt dieselbe gegen Ehebruch und Unkeuschheit der Jungfrauen vor der Heirath durch strenge Strafbestimmungen; aber eine persönliche Selbständigkeit hat das Weib in Israel sowenig wie sonstwo im Orient; die Tochter kann vom Vater als Frau und sogar als Sklavin an Jedweden verkauft werden, als Gattin ist sie dem Manne bei Todesstrafe zur Treue verpflichtet, ohne doch auch von seiner Seite ausschliessliche Treue verlangen zu dürfen, indem der Mann neben der ersten Frau soviele Konkubinen,

Digitized by Google

freie Frauen oder Sklavinnen, haben darf als er will; auch durfte zwar nie die Frau vom Mann sich scheiden lassen, wohl aber dieser die Frau aus jedweder Ursache mit einem Scheidebrief fortschicken. Auch die Sklaverei wird vom Gesetz nicht verworfen, nur gemildert; namentlich hebräische Sklaven, die durch Schuldhaft oder von ihren Eltern verkauft oder wegen Diebstahls in die Knechtschaft gerathen sind, sollen wie Lohndiener und Beisassen behandelt, nach sieben Jahren, wenn sie es wünschen, freigelassen werden und zum Abschied Geschenke erhalten. An humanen Zügen fehlt es auch sonst dem mosaischen Gesetze (besonders freilich nach dem spätern Gesetzbuch) nicht; es nimmt sich schützend und fürsorgend der Wittwen und Waisen, der Fremdlinge und aller Armen und Hülflosen, sogar des Ochsen, der drischt, und des irregehenden Schaafes an.

Der Sinn und Zweck des mosaischen Gesetzes ist — wenn wir von den prophetischen Zuthaten der spätesten Redaktion (5. Mose) absehen — durchweg auf die richtige, gottgefällige Regelung und Gestaltung des Volkslebens im Ganzen, somit auf das äussere Thun und Lassen der Volksangehörigen, nicht aber auf die innere Gesinnung des Menschen als solchen gerichtet. Es ist das Gesetz des Buchstabens, welches, auf äusserer Autorität fussend, auf das Aeussere des Lebens sich erstreckt. Demgemäss sind aber auch die psychologischen Motive, die zur Befestigung seiner Gebote und Verbote in Bewegung gesetzt werden, äusserlich-sinnlicher Art. Die Güter sowohl, die es den Gehorsamen verheisst, als die Uebel, mit welchen es die Sünder bedroht, liegen im Gebiet des äusserlichen, sinnlichen Wohlergehens: Besitz des Landes Kanaan, ungestörter Genuss seiner reichen Früchte, langes Leben und Sicherung des Fortbestands der Familie durch zahlreiche Nachkommenschaft; was hingegen gänzlich fehlt, ist die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. Man darf diess ebensowenig übersehen, als man es dahin übertreiben darf, dass der Mosaismus die Unsterblichkeit der Seele leugne; die Leugnung derselben ist ihm ebenso fern, wie die Behauptung derselben; er verhält sich einfach gleichgültig gegen dieses ganze Gebiet*). Es darf daher auch diese Thatsache

*) Ewald, Geschichte etc. II, 190—193 (3 Aufl.).

Digitized by Google

nicht etwa damit erklärt werden: weil dem erhabenen Gott des Judenthums gegenüber alles Endliche als das schlechthin Nichtige erscheine, so könne dem Menschen keine ewige Dauer zukommen. Es verhält sich ja, wie oben zur Genüge auseinandergesetzt wurde, der mosaische Gott keineswegs so rein negativ zum Menschen; es ist vielmehr sein positives Verhalten zu Israel, als Offenbarungs- und Erlösungsgott, das Primitive in der mosaischen Gottesidee, woraus die Uebernatürlichkeit erst in zweiter Linie sich ergab. Aber freilich gilt diess sein Verhaltenzu Israel nur dem Volk, nicht den einzelnen Menschen; es ist ein geschichtliches Verhältniss, in welches Gott zu Israel sich begeben hat und darum hat es sein Endziel auch innerhalb der Geschichte, also innerhalb der diesseitigen nationalen Existenz. Auf das geschichtliche Wohlergehen der Nation und ihrer einzelnen Glieder, der Familien, muss desshalb alles Hoffen und Sorgen gerichtet sein; zu weiter reichenden Gedanken ist hier noch kein Raum. Es war diese Beschränkung für den Anfang ebenso unvermeidlich als auch zugleich heilsam und zweckmässig, denn sie koncentrirte das Streben und Hoffen des jungen Volkes auf das Eine, was zunächst Noth war: auf seine einzigartige irdisch-geschichtliche Mission, ein Gottesvolk inmitten der Heidenwelt darzustellen. Insofern wäre es gewiss eine sehr kurzsichtige und ungeschichtliche Betrachtungsweise, wollte man jene Beschränkung auf das Diesseits Israel als einen Nachtheil anrechnen im Verhältniss zu den heidnischen Religionen, welche den Unsterblichkeitsglauben haben, wie namentlich die ägyptische. Ebenso gewiss ist aber hinwiederum doch auch diess, dass, was geschichtlich betrachtet nothwendig und nützlich war, von der Idee des Menschen und der Religion aus als ein Mangel, eine Schranke sich darstellt, welche im Fortschritt der Geschichte wieder aufzuheben war. Es ist aber diess, näher besehen, nur dieselbe Schranke, welche wir schon in der Aeusserlichkeit des Gesetzesstandpunkts und in dem Partikularismus der Volksreligion gefunden haben; denn diess Alles entspringt aus derselben Wurzel: dem äusserlich-geschichtlichen Ursprung des Mosaismus in einem nationalen Erlebniss; hierin war mit Nothwendigkeit die prinzipielle Unvollkommenheit des Mosaismus begründet, welche auf allen einzelnen Punkten nur immer

Digitized by Google

wieder von einer andern Seite zur Erscheinung kommt, jene Unvollkommenheit, die wir prinzipiell in dem Satze zusammenfassten, dass ein zufälliger also willkührlicher göttlicher Wille einem ungöttlichen also natürlichen menschlichen Willen unvermittelt gegenüberstehe; die eigene Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott sind noch ausser einander und beschränken sich gegenseitig, können also beide noch nicht zur vollen unbeschränkten Verwirklichung gelangen. Wie nun aber diese Unvollkommenheit die Folge eines geschichtlichen Prozesses war, so konnte sie auch nur wieder durch einen solchen aufgehoben werden: die Geschichte Israels ist die Geschichte der Aufhebung jener anfänglichen Unvollkommenheit. Sie war es, welche durch die zwingendste Macht, die Macht der Thatsachen über die Schranken des nationalen Partikularismus hinausführte; sie war es, welche das Ungenügende des äusserlichen Gesetzthums zum Bewusstsein brachte; sie war es endlich, welche von beiden Seiten zumal zu jener Höhe der Betrachtung führte, von welcher das Auge über den Schiffbruch der irdisch-nationalen Existenz hinüber nach einer höheren Hoffnung ausschaute, nach einem Gottesreich, das die Erde umfassen und in den Himmel reichen und dessen Gesetz in die Herzen geschrieben sein werde. Die Träger dieser fortschreitenden Entwicklung waren die Propheten.

---

8. Kapitel.

Der Prophetismus.

Die ältesten Propheten, von welchen schriftliche Denkmale ihrer Wirksamkeit im Alten Testament aufbewahrt sind, stehen schon auf einer der letzten Entwicklungsstufen des Prophetismus, welcher mehrfache niedere vorangiengen. Neben den Priestern, welche Orakel gaben mittelst des heiligen Looses, das sie vor der Bundeslade oder vor Altären und Gottesbildern warfen, gab es immer in Israel auch nichtpriesterliche Männer und Weiber, welchen man ein höheres, geheimnissvolles Wissen um verborgene oder zukünftige Dinge zuschrieb; man hiess sie „Seher“ und verstand darunter anfangs nichts anders als „Wahrsager“; man gieng zu ihnen ebenso

Digitized by Google

wie zu den priesterlichen Orakeln, um zu erfahren, ob Regen oder Dürre eintreten werde, wo verlaufenes Vieh hingerathen sei, auch wohl um durch ihr höheres Wissen und ihre höhere Kraft von Krankheiten geheilt zu werden *). Da man diese Seher als von Gott besonders Begnadigte ansah, so versteht sich von selbst, dass man auch sonst in andern Dingen ihrem Wort eine besondere Autorität beimass und bald richterliche Entscheidungen, bald religiöse Unterweisungen von ihnen annahm. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Seher oft zugleich Nasiräer waren, d. h. Asceten, welche durch ein Gelübde mannigfacher Enthaltungen auf einige Zeit oder auf Lebensdauer sich Gotte weihten; ihre Ascese und Absonderung mochte theils wirklich visionäre Zustände in ihnen erzeugen, theils wenigstens ihnen den Ruf näheren Verkehrs mit Gott und höheren Wissens verschaffen. Während aber derartige Erscheinungen in der Zeit der Richter ohne alle Organisation zufällig und vereinzelt da und dort auftraten, so wurden sie zu einer wirklichen und bleibenden Macht im Volksleben erst durch Samuel, der selbst mit seinem Richter- und Priesteramt die höhere Gabe der Prophetie verband und der die einzelnen Seher zu Prophetenvereinen zusammenführte, wo sie zusammenlebend die prophetische Gabe methodisch entwickelten und die religiöse Mystik durch Hülfe der Musik pflegten. Dass dabei das Nasiräerthum mit in's Spiel kam, bemerkt Ewald **) gewiss mit Recht; aus dieser Verbindung der Ascese mit der prophetisch-musikalischen Begeisterung erklären sich auch die ekstatischen Erscheinungen, welche nach 1. Sam. 19, 20—24 in den Prophetenvereinen vorkamen; so auffallend der Bericht klingt, so haben doch alle einzelnen Züge, namentlich aber auch die ansteckende Kraft der ekstatischen Zustände, eine Menge von Analogieen aus allen Zeiten der Religionsgeschichte für sich; weniger möchten wir hiebei an das bacchantische Rasen der Naturkulte erin-

*) Z. B. 1. Sam. 9, 6—9. 2. Kön. 5.

**) Geschichte etc. II, 599. Noch Jahrhunderte später finden wir in den Rechabitern einen Verein von Asceten (Jer. 35) und die Vermuthung liegt sehr nahe, dass aus solchen prophetisch-nasiräischen Vereinen die Essäer hervorgiengen, worüber unten (Kap. 11, Anfang) Weiteres zu lesen ist.

Digitized by Google

nern, als an die ekstatischen Erscheinungen, welche gerade in den höheren Religionen das erste, noch unabgeklärte Gähren eines jungen und triebkräftigen religiösen Geistes zu begleiten pflegen.

Es war von providentieller Bedeutung, dass das Prophetenthum in Israel eine Macht zu werden anfieng gerade zu der Zeit, wo auch das staatliche Leben sich zu einer festeren Form zusammenfasste und im Königthum ein kräftiges Organ erhielt. Bis dahin, die Richterzeit hindurch, war das staatliche sowohl wie das religiöse Leben der mosaischen Volksgemeinde noch ohne besondere Organe gewesen (denn auch das Priesterthum erhielt seine eigentliche Organisation erst unter David und Salomo), ebendaher waren beide Seiten der Theokratie noch ununterschieden zusammengewesen und insofern konnten keine inneren Konflikte zwischen beiden entstehen; dafür aber war die Sicherheit beider zugleich um so schlimmer durch die Konflikte mit äussern Gegnern gefährdet, weil es an kräftiger Leitung des Volksganzen fehlte. Das Königthum war aus letztem Grunde ein unbedingtes Zeitbedürfniss geworden; aber mit seiner Entstehung war jene ursprüngliche und noch in Samuel's Person vollkräftig repräsensirte Einheit beider Seiten der Theokratie aufgelöst, die staatliche hatte im König ihr besonderes Organ erhalten und es musste um so nothwendiger nun auch die andere Seite, die religiöse, ihre eigene Vertretung finden. Das Priesterthum, wie es in der neuen Hauptstadt Jerusalem, besonders seit dem salomonischen Tempelbau, zur festgegliederten und wohldotirten Genossenschaft wurde, diente diesem Zweck noch nicht genügend; es vertrat nur die äusserliche Seite des religiösen Lebens, den Kultus mit seinen immer stabiler werdenden Formen; den Geist des Mosaismus im Volksleben wach zu erhalten und weiter zu entwickeln, vermochte das Priesterthum für sich allein nicht; überdiess stand es durch seine ganze Stellung zu sehr in Abhängigkeit von der Gunst und Ungunst, Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit des jeweiligen Königs, konnte also nicht ihm gegenüber die Religion selbständig genug vertreten und zur Geltung bringen. Diesem für die ganze Zukunft des theokratischen Volks so hochwichtigen Beruf dienten von nun an die Propheten, welche, aus

Digitized by Google

dem Volke frei herausgewachsen, theils einzeln theils in freier Vereinigung und geistigem Zusammenhang mit einander, die Träger der theokratischen Idee und die immer lebendige Stimme des Volksgewissens gegenüber von Königen und, wo es Noth that, auch Priestern bildeten. Dieser in der Natur der Sache gelegene Dualismus beider Mächte innerhalb der theokratischen Volksgemeinde ist auch gleich zu Anfang hervorgetreten. Obgleich unter Mitwirkung des Propheten Samuel das Königthum eingeführt und Saul in die Königswürde eingesetzt worden war, so war doch das Verhältniss zwischen ihnen von Anfang an ein unfreundliches und wurde, wie es scheint, nicht ohne Schuld beider Theile, mit der Zeit immer gespannter. Unter David, der unter Beistand der Priester sich auf den Thron geschwungen hatte, und dem man bei allen seinen menschlichen Schwächen jedenfalls ein warmes Herz für die Sache Gottes und thätigen Eifer für dessen Ehre nicht absprechen kann, war zwischen weltlicher und geistlicher Macht das beste Einvernehmen; welches auch anfangs unter Salomo's Regierung fortdauerte, dessen theokratischer Sinn durch den Tempelbau und die Organisation des Priesterthums sich thatsächlich bekundete. Aber schon gegen Ende seiner Regierung änderte sich das; seine Toleranz gegen fremde Kulte, die als Akt der Staatsklugheit bei einem Fürsten, der in seinem umfassenden Reich auch viele heidnische Unterthanen hatte, sehr wohl erklärlich und beziehungsweise berechtigt war, erregte das Missfallen und den Argwohn der strenger Gesinnten, die ihn nun — gewiss unbilliger Weise — der eigenen Hinneigung zu heidnischem Götzendienst beschuldigten. Diess zusammen mit der alten Eifersucht zwischen Ephraim und Juda führte zur Trennung des Reichs, bei welcher Propheten (Ahia 1. Kön. 11, 29 ff. und Semaja 12, 22 f.) eine thätige Rolle spielten. Liess sich hiernach das Reich Ephraim (oder Israel im engern Sinn) als eine Schöpfung der Propheten mit einigem Recht betrachten, so lag es nahe, dass diese von nun an auch eine einflussreiche Stellung in diesem Reich beanspruchten. Den Königen dieses Reiches hingegen konnte es durch die Staatsklugheit geboten scheinen, zur Sicherung ihrer Selbständigkeit gegen die in Juda herrschende davidische Dynastie engere Verbin-

Digitized by Google

dungen mit den heidnischen Nachbarvölkern einzugehen. Die Folgen dieser Politik, welche namentlich die Dynastie Omri befolgte, blieben nicht aus: als das politische Bündniss durch die Verheirathung Ahabs mit der Tochter des tyrischen Königs, Isebel, besiegelt wurde, da ward aus dem anfänglichen Dualismus zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht, dem Königthum und den Propheten, unversöhnlicher Gegensatz und offener Kampf. Ahab liess auf Anstiften seiner tyrischen Gemahlin in Samaria einen Baals- und einen Astartetempel errichten und ihren Kultus durch Hunderte von Priestern versehen, die energische Opposition der Propheten aber suchte er zu brechen durch blutige Verfolgungen. Er erreichte damit nur das Gegentheil: die Verfolgung hob den Glaubensmuth und rief Erscheinungen von jenem übernatürlich-wunderbaren Charakter hervor, wie sie unter ähnlichen Lagen zu jeder Zeit ähnlich sich äusserten, und welche nun wieder als Wirkungen und Eingebungen des Gottes, um dessen Ehre es sich handelte, den Gläubigen ein Zeugniss für ihre göttliche Berechtigung waren. Die Wahrsagung trat zurück und die Verzückungen der Prophetenvereine aus Samuels Zeit erhielten eine höhere Weihe, einen ernsten Gehalt; im Dulden und Kämpfen für den Gott Israels, den Erlöser aus Aegypten, vertiefte sich das prophetische Bewusstsein zur unmittelbaren Gottinnigkeit und gewann darin eine Kraft, welche ihm den Sieg über die widergöttliche Staatsmacht verbürgte. Vor allen andern Glaubenshelden dieser Zeit ragte Elias, der Thisbiter, hervor; ohne sich zu fürchten vor der grimmigen Verfolgungssucht der Königin, die es auf ihn vor Allen abgesehen hatte, benutzte er eine grosse Dürre und Hungersnoth im Lande, um bei feierlicher Gelegenheit dem Volk das Gewissen wegen des Baaldienstes zu schärfen, und seine Strafrede machte so gewaltigen Eindruck, dass das aufgeregte Volk die Baalspriester erschlug und der König genöthigt wurde, die Verfolgung gegen die Propheten und Gläubigen Jahve's einzustellen. Allein trotz dieses erzwungenen Friedens war vom Hause Ahabs auf die Dauer nichts Gutes zu hoffen; die wahre Religion schien den Propheten nur durch den Sturz dieser gottlosen Dynastie gesichert zu sein; mit diesem Triumph suchte Elisa, der Lieblingsschüler

Digitized by Google

des Elias, nach des Meisters Tod dessen Werk zu krönen. Er traf zu dem Ende umfassende Massregeln. Da der Sturz der Dynastie Ahabs nur durch eine Militärrevolution zu hoffen, diese aber am leichtesten während eines länger dauernden Krieges anzuzetteln war, so suchte Elisa zuvörderst seinem Vaterland einen gefährlichen Feind zu erwecken in einem kriegerischen Usurpator, Hasael, der durch Mord den Thron von Damaskus erlangte und dann zur eigenen Sicherung das gewöhnliche Mittel der Gewaltherrscher ergriff, einen auswärtigen Krieg *). Während nun in diesem Krieg das israelitische Heer im Felde lag, König Joram aber zur Heilung einer Wunde in Jesreel, der Hauptstadt, weilen musste, liess Elisa einen der obersten Heerführer direkt zum Aufstand auffordern und ihn zugleich im Namen Gottes zum König Israels salben. Das Prophetenwort fiel auf empfänglichen Boden, der Empörer nahm sofort die Huldigung seiner Genossen in Empfang, überfiel die ahnungslose Hauptstadt und mordete den König und sein ganzes Haus. So endete die untheokratische Dynastie Omri und Jehu setzte sich mit bluttriefender Hand die Krone auf, die der Prophet ihm bestimmt hatte. Und er erwies sich auch der Hand, die ihn erhoben hatte, insofern dankbar, als er alle Baalspriester niedermachen und ihre Tempel zerstören liess und den Kultus Jahve's wieder in seine vollen Rechte als ausschliessliche Landesreligion einsetzte. Die Propheten hatten also ihren Zweck vollständig erreicht: der Götzendienst war abgeschafft, Jahve's Ehre wiederhergestellt, seine Verächter blutig bestraft. Aber es war ein mit gewaltsamen und wenig wählerischen Mitteln errungener Sieg, der nicht auf die Dauer heilbringend wirken konnte. Abgesehen davon, dass die Regierung Jehu's für die nationalen Interessen unglücklich war — man musste an den König von Damaskus alle früheren Eroberungen wieder abtreten —: es hatte namentlich das innere sittlich-religiöse Leben des Volks von der gewaltsamen Reform unter Jehu keine reinigende Wirkung zu erfahren. Als dann unter

*) Nur mittelst dieser pragmatischen Erklärung lässt sich, soviel ich sehe, die hier einzig vorkommende Erscheinung begreiflich machen, dass ein israelitischer Prophet direkt in ein fremdes Staatswesen eingreift.

Digitized by Google

dem vierten Herrscher aus Jehu's Haus, unter Jerobeam II. das Volk sich zu neuer Kraft und Blüthe erhob, nach aussen die Grenzen durch das Glück der Waffen erweitert wurden, im Innern Friede und Sicherheit herrschte und der Wohlstand einen mächtigen Aufschwung nahm: da entwickelte sich alsbald unter blühender Aussenseite die schlimmste innere Korruption, Genusssucht, Ueppigkeit und Leichtsinn in den Häusern der Reichen, übermüthige und rechtlose oder doch hartherzige und unbillige Bedrückung und Misshandlung der Armen; und — was das Schlimmste war — bei all' diesen sittlichen Schäden hielt man streng fest am traditionellen Dienst Jahve's und liess es in den Heiligthümern zu Bethel und Dan an reichen Opferspenden nicht fehlen. Gegenüber solchen Zuständen war eine prophetische Wirksamkeit von der Art, wie Elias und Elisa sie geübt hatten, völlig machtlos; mit politischen Gewaltsmassregeln und blutigen Reformen war gegen diese tieferliegenden Schäden gar nichts auszurichten, ganz abgesehen davon, dass bei der äussern Wohlfahrt und dem friedlichen Behagen des Volks solche Versuche schon ansich zur Unmöglichkeit geworden waren. So wurde denn durch die neue Wendung der Volksgeschichte auch die Prophetie in ein neues Stadium ihrer Entwicklung gedrängt: sie musste ihres gewaltsamen Geistes sich entschlagen, der von Samuel an so oft angewandten weltlichen Mittel sich enthalten, überhaupt auf eine äussere Macht- und Ehrenstellung, wie sie noch Elisa genossen hatte, verzichten und sich ganz beschränken auf die rein geistige Macht des Wortes. Auch durfte sie nicht mehr bloss, wie die früheren Propheten gegenüber den heidnischen Unsitten und Götzendiensten, an das theokratische Bewusstsein und an die nationale Ueberlieferung appelliren; viel mehr musste sie jetzt gegenüber einer äusserlich orthodoxen aber innerlich faulen und sittlich unlautern Frömmigkeit an das tiefere, rein menschliche, sittliche und religiöse Bewusstsein appelliren; ihre Aufgabe war gar nicht mehr die, nur über der Erhaltung und Befolgung des mosaischen Gesetzes zu wachen, sondern, da das Ungenügende einer bloss äusserlichen Gesetzlichkeit faktisch zu Tage getreten war, so galt es jetzt, über das äussere Gesetz des Buchstabens zum inneren des Gewissens, über das legale

Digitized by Google

Thun zur moralischen Gesinnung, über die national-theokratische Rechtbeschaffenheit zur rein- und allgemein-menschlichen Sittlichkeit weiterzuführen. Diess ist der wesentlich neue und gehobene Standpunkt, auf welchem wir schon gleich die ältesten Propheten, die uns schriftliche Denkmale hinterlassen haben, stehen sehen.

Die Propheten Amos und Hosea, deren ersterer unter Jerobeam II. (ca. 780 a. C.), letzterer bald nachher in Israel auftrat, eiferten gegen die Gottesdienste der Israeliten zu Dan und Bethel von doppeltem Gesichtspunkt aus; zunächst allerdings vom gesetzlich-ceremoniellen, da der Dienst Jahve's unter dem Bilde des Stiers, wie er im Reich Israel stets Sitte gewesen war, dem Buchstaben und Geist des mosaischen Gesetzes zuwider war und somit als eine Art von Abfall oder Götzendienst (wenn auch feinerer Art, als der Baalsdienst) betrachtet werden konnte. Damit verband sich aber eine scharfe Polemik gegen das Vertrauen auf den Ceremoniendienst überhaupt, wo diesem Gesinnung und Wandel nicht entspreche. „Gehet nicht", lässt Amos Gott sprechen, „nach Gilgal und Beersaba und suchet mich nicht zu Bethel! Ich hasse eure Feste und mag mich nicht laben an euren Opfern und blicke nicht auf eure Dank- und Mastkälber. Entfernt eurer Lieder Lärm und lasset mich euer Harfenspiel nicht hören! Lasset aber das Recht fliessen, wie Wasser, und die Gerechtigkeit, wie einen unversiegbaren Bach! Hasset das Böse und liebet das Gute und bestellet das Recht im Thor! Wehe den Stolzen zu Zion und Denen, die sich auf den Berg Samaria verlassen! Die ihr euch weit vom bösen Tage dünket und trachtet nur nach Frevelregiment und schlafet auf elfenbeinernen Lagern und treibet Ueberfluss mit euren Betten, ihr esset die Lämmer aus der Heerde und die gemästeten Kälber und spielet auf der Harfe und dichtet euch Lieder wie David und trinket Wein aus den Schaalen und schmücket euch mit Balsam und kümmert euch nichts um den Schaden Joseph's (die Zerrissenheit der Nation). Darum sollen sie nun vornean gehen unter denen, die gefangen geführt werden und soll das Schlemmen der Prasser aufhören. Denn siehe, ich will über euch vom Hause Israel ein Volk erwecken (die Assyrer), das soll euch ängsten von dem Ort

Digitized by Google

an, da man gen Hemath gehet, bis zum Bach in der Wüste.“ Da Amos hiedurch den in Israel gesetzlichen Kultus zu Dan und Bethel angriff, so hatte er nun auch die Priesterschaft gegen sich und musste auf ihre Anklage hin landesflüchtig werden. Ganz ähnlich predigte aber bald darauf auch Hosea: „Der Herr hat Ursache, zu schelten, die im Lande wohnen. Denn es ist keine Treue, keine Liebe, kein Wort Gottes im Lande, sondern Gotteslästern, Lügen, Morden, Ehebrechen, Stehlen hat überhand genommen und kommt eine Blutschuld auf die andere. Ob sie gleich viel Fleisch zum Opfer bringen und schlachten und es essen, hat doch der Herr kein Gefallen daran; denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an Gotteserkenntniss und nicht an Brandopfer.“ Dann wird das Volk an seine Vergangenheit, die so voll ist von göttlichen Gnadenerweisungen, erinnert und sein jetziger Undank ihm vorgehalten: „Als Israel jung war, hatt' ich ihn lieb und rief ihn als meinen Sohn aus Aegypten. Aber wenn man sie jetzt ruft, wenden sie sich davon und opfern den Baalim und räuchern den Bildern. Ich nahm Ephraim bei seinen Armen und leitete ihn, aber sie merkten es nicht, wie ich ihnen half; an menschlichen Banden, an Seilen der Liebe führte ich ihn und machte ihnen das Joch leicht und gab ihnen Speise. Ich bin der Herr, dein Gott, aus Aegypten her und du solltest ja keinen andern Gott kennen als mich und keinen Heiland ohne mich allein. Ich nahm mich ja deiner an in der Wüste, im dürren Lande. Aber nun, da sie geweidet haben und satt geworden sind und genug haben, erhebt sich ihr Herz, darum vergessen sie mein.“ Indem der Prophet den Bund Gottes mit Israel als Ehebund auffasst, stellt er die Hinneigung zu heidnischen Götzen und Kulten als eheliche Untreue, als Buhlerei dar; um so treffender, da die heidnischen Kulte wirklich auch im eigentlichen Sinn grossentheils unzüchtiger Art waren. „Israel spricht, ich will meinen Buhlen nachlaufen, die mir geben Brod, Wasser, Wolle, Flachs, Oel und Trank; denn sie will nicht wissen, dass ich es sei, der ihr gibt Korn, Most und Oel und das viele Silber und Gold, das sie haben Baal zu Ehren gebraucht. Darum will ich mein Korn und Most wieder nehmen und will ihre Schande aufdecken und will ein Ende machen mit all' ihren

Digitized by Google

Freuden, Festen, Neumonden, Sabbathen und all' ihren Feiertagen." In seiner von aussen bedrängten und von innen durch Auflösung aller Ordnung misslich gewordenen Situation suchte das Reich Israel sich zu helfen durch eine zwischen den beiden Grossmächten Assyrien und Aegypten lavirende Schaukelpolitik, der Prophet aber sieht hierin gerade den sichersten Weg zum Untergang, während das Heil nur liege in herzlicher Bekehrung zu Gott und Einigung des gespaltenen Gottesvolks gegen seine gemeinsamen Feinde. „Ephraim ist wie eine verlockte Taube, die nichts merken will; jetzt rufen sie Aegypten an, dann laufen sie zu Assur; aber indem sie hin und her laufen, will ich mein Netz über sie werfen. Ephraim jagt nach Wind und hascht nach Ostwind, sie machen mit Assur einen Bund und bringen Balsam nach Aegypten. Aber der König von Assur konnte euch nicht helfen, noch eure Wunden heilen. Ephraim schenkt seinen Buhlern und gibt den Heiden Tribut; aber dieselben Heiden will ich über sie sammeln, die sollen der Last des Königs und der Fürsten bald müde werden. Es wird ein Ostwind kommen, ein Wind Jahve's sich in der Wüste erheben (assyrisches Heer), der wird den Schatz des köstlichen Geräthes plündern und Samaria wird wüste werden. Auch das Kalb zu Bethaven wird nach Assyrien gebracht werden, ein Geschenk für den König; vertilgt werden die Höhen zu Aven, damit sich Israel versündigte, Disteln und Dornen wachsen auf ihren Altären, und sie werden sprechen: ihr Berge bedecket uns und ihr Hügel fallet über uns! Israel, du bringest dich in Unglück, denn dein Heil steht allein bei mir." Derselbe Gott, der den Abfall seines Volks zu den Heiden und ihren Göttern durch eben diese Heiden furchtbar bestrafen lässt, ist auch wieder ein barmherziger Gott, der sein Volk wieder zu Gnaden annimmt, wenn es sich zu ihm bekehrt. „Was soll ich aus dir machen, Ephraim? soll ich dich zerstören? Aber mein Herz ist andern Sinns, meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, dass ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben; denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, ich bin der Heilige in deiner Mitte und will nicht kommen im Zorn. Kehre um, Israel, zu Jahve deinem Gott, denn gefallen bist

Digitized by Google

du um deiner Missethat willen. Sprechet zu ihm: Vergib uns unsere Sünde und thue uns wohl, so wollen wir bringen die Opfer unserer Lippen. Assur soll uns nicht helfen und nicht mehr auf Rossen wollen wir reiten, auch nicht mehr sagen zu den Werken unserer Hände, unsere Götter seid ihr! So will ich dann ihren Abfall wieder heilen, gerne will ich sie lieben und mein Zorn soll sich von ihnen wenden. Ich will Israel wie ein Thau sein, dass es blühen soll, wie eine Rose, und seine Wurzeln soll es schlagen, wie der Libanon, und seine Zweige sollen sich ausbreiten, dass es schön sei, wie ein Oelbaum!"

Die Warnungen des Propheten blieben völlig fruchtlos. Der Usurpator Menahem, welcher den Nachfolger Jerobeams II., den Letzten aus der Dynastie Jehu, gestürzt hatte, suchte den unsicheren Thron gegen Widerstand von innen und gegen siegreiche Angriffe von Damaskus her zu schützen durch Unterwerfung unter den assyrischen König Phul, der denn auch alsbald erschien, grossen Tribut auferlegte und schliesslich noch einen Theil der Einwohner des nordöstlichen Landes gefangen nach Assyrien abführte. Wenige Jahre nachher bestieg aber ein neuer Usurpator, Pekah, den Thron und schlug eine entgegengesetzte Politik ein: er schloss ein Schutz- und Trutzbündniss mit dem eben noch feindlichen König Rezin von Damaskus und riss sich im Vertrauen auf diesen Bund von Assyrien los. Statt aber in dieses Bündniss wider die östliche Grossmacht das Reich Juda auch noch hereinzuziehen, eröffneten die verbündeten Könige einen Eroberungskrieg gegen letztres Land, in welchem eben der schwache König Ahas regierte. Im Norden von Israel, im Osten von Syrien, zugleich im Süden von Edom und im Westen von den Philistern hart bedrängt und mit Einschliessung in Jerusalem bedroht, griff Ahas zu demselben verzweifelten Mittel, welches etwa 20 Jahre früher Menahem von Israel angewandt hatte: er rief die Assyrer zu Hülfe. Der assyrische König Tiglat-Pilesar kam, machte dem Reich von Damaskus ein Ende, nahm einen Theil von Israel weg und machte den Rest des Reichs zu einem tributpflichtigen Vasallenstaat. Aber freilich auch Juda hatte die Hülfe gegen den bedrängenden Bruderstamm zu erkaufen durch Unter-

Digitized by Google

werfung unter den fremden Erbfeind, es musste seine Tempelschätze als Dankestribut nach Damaskus bringen; und nicht genug mit der Hingabe der politischen Selbständigkeit, auch die religiöse Eigenart wollte der schwache König dem Ausland zu Füssen legen: er brachte von Damaskus assyrisches Opferritual nach Jerusalem in den Tempel Jahve's zurück! So zeigten sich die verhängnissvollen Folgen sogleich beim ersten falschen Schritt, welcher das Reich Juda in die Politik der Grossmächte verwickelte, nachdem es bisher verhältnissmässig wenig gestört, weder durch äussere Beeinflussung noch durch innere Stürme, der ruhigen Entwicklung seiner höheren geistigen Güter gelebt hatte.

Um jene Zeit wirkte in Juda der grosse Prophet Jesaias. War auch der höhere Aufschwung des Prophetismus vom Reich Israel ausgegangen, so blieb doch auch das bisher stillere Schwesterreich in der geistigen Arbeit keineswegs zurück; das beweist eben Jesaias, der als erster Vertreter des neueren Prophetismus in Juda doch seine israelitischen Vorgänger an Tiefe der Empfindung und Grossartigkeit der Gedanken, sowie an Kraft und Schönheit der Srache noch um Etliches übertraf. Schon vom Todesjahr des Königs Usia an (757 v. C.) hatte er die Geschicke seines engeren Vaterlands wie diejenigen Israels und der Nachbarländer mit dem reinen, geschärften Blicke des wahrhaftigen „Sehers" verfolgt, der die Menschen und die Dinge, die kleinen und die grossen Verhältnisse, Ereignisse und Bestrebungen ihrer Zufälligkeit entkleidet und auf ihren bleibenden Werth und ihre dauernden Folgen prüft, aus ihrer Vereinzelung entnimmt und in den grossen Alles umfassenden Zusammenhang der Völkergeschichte einreiht, kurz der das Endliche im Lichte der ewigen göttlichen Rathschlüsse anschaut und durchschaut. Unter der äusserlich glücklichen Regierung Jothams, des Sohns Usiä, hatte er gegen die sittliche Korruption geeifert, die in Juda ähnlich, wie unter Jerobeam II. in Israel, wucherte. „Wehe denen, die Haus an Haus und Acker an Acker reihen, bis dass kein Raum mehr sei und sie allein das Land besitzen! was gilts? — die vielen Häuser werden verwüstet und die Paläste werden öde stehen! Wehe denen, die schon des frühen Morgens auf sind, um des Saufens sich zu be-

Digitized by Google

fleissigen und sitzen bis in die späte Nacht, vom Weine sich zu erhitzen. Laute und Harfe, Pauke, Flöte und Wein, haben sie zum Gelage, aber auf Gottes Werk achten sie nicht. Wehe den Helden im Weintrinken und den Tapfern im Mischen starken Getränks, die den Frevler lossprechen gegen Bestechung und dem Unschuldigen kein Recht werden lassen! Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heissen, die aus Finsterniss Licht und aus Licht Finsterniss, aus Sauer Süss und aus Süss Sauer machen! Wehe denen, welche die Strafe herziehen an Stricken des Lasters und wie mit Wagenseilen den Sündenlohn!" (Kap. 5.) — Als dann unter Ahas durch den Krieg der verbündeten Könige Pekah und Rezin die Noth wirklich hereinbrach, war er es, der Muth und Vertrauen auf des Herrn Durchhülfe predigte und vor dem fatalen Zuhülferufen Assyriens warnte; er erkannte, dass die gewaltigen starken Gewässer des Stromes vom Osten zwar Syrien und Israel überschwemmen, aber auch in Juda eindringen, überströmen und bis an den Hals reichen werden. (8, 6—8.) Als aber vollends Ahas den assyrischen Kult nach Jerusalem verpflanzte, da liess der Prophet seiner Entrüstung über diese Gottvergessenheit vollen Lauf: „Euer Land ist eine Wüste, eure Städte sind mit Feuer verbrannt, eure Aecker haben die Feinde vor euren Augen verzehrt. Nur noch die Tochter Zions (Jerusalem) ist übrig wie eine Hütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld. Hätte der Herr uns nicht den kleinen Rest gelassen, wir wären geworden wie Sodom und Gomorrha. Von der Fusssohle bis zum Haupte ist nichts Gesundes an uns, Wunden und Striemen nicht ausgedrückt und nicht verbunden. Wohin wollt ihr noch geschlagen werden, wenn ihr den Abfall mehret? Aber sie sind voll des Morgenlands, zaubern gleich den Philistern und machen Freundschaft mit den Söhnen der Fremde. Das Rind kennet seinen Herrn und der Esel die Krippe seines Besitzers, aber Israel kennt ihn nicht!" (Kap. 1.) — Die letzte Katastrophe wurde über Israel herbeigeführt durch die falsche Politik des Königs Hosea, Nachfolgers von Pekah, welcher, während der assyrische König Salmanasser mit der Belagerung von Tyrus beschäftigt war, mit Aegypten ein Bündniss schloss, um sich dadurch von Assyrien los zu

Digitized by Google

machen. Dass diess falsch gerechnet war, musste schon ein besonnener Blick auf die Lage der Dinge zeigen; Aegypten war nicht geneigt, durch wirksame Unterstützung seiner schwachen Verbündeten den gewaltig vordringenden Eroberer sichselbst auf den Hals zu laden. Jesaias sah aber in jenem Schritt des Hosea nicht nur eine politische Unklugheit, sondern auch eine Widerspenstigkeit gegen Gottes Gerichte, denn der Assyrer galt ihm als göttliche Strafruthe zur Züchtigung der Untreue seines Volks; er konnte in dem Aufstandsversuch Hosea's nur den Wahnsinn Trunkener sehen, die sich selbst in das Verderben, dem sie zu entrinnen meinen, um so bälder hineinstürzen. So traurig aber auch diese eine Weissagung über Israel (28, 1 ff.) in Erfüllung gieng durch die Eroberung und Zerstörung Samariens und Abführung der Bewohner des Reichs Israel in Gefangenschaft: bald darauf liess sich auch in Juda der sonst tüchtige und mit Jesaias befreundete König Hiskia durch die aristokratische Hofpartei zum Anschluss an Aegypten verleiten. Jesaias warnte vor dieser zweideutigen Bundesgenossenschaft als einem „zerbrechlichen Rohr" und forderte auf, statt auf Wagen und Reiter, vielmehr auf den Heiligen Israels zu vertrauen und den Herrn zu suchen (Kap. 30). Aber derselbe Mann, der vor der eigenmächtigen Selbsthülfe gewarnt und ihre schlimmen Folgen vorausgesagt hatte, ist dann doch auch wieder in der Stunde der Noth, als das assyrische Heer Sanherib's vor Jerusalem lagerte, der Muthigste und Vertrauensvollste. Er hatte Unterwerfung unter den Assyrer gepredigt, solange er in ihm eine göttliche Zuchtruthe sah; aber als der heidnische König den Gott Israels höhnte und mit den machtlosen Götzen zusammenstellte, da musste Jahve nach des Propheten innigster Ueberzeugung seine Ehre retten gegenüber heidnischem Uebermuth und konnte also um seiner selbst willen nicht länger sein Volk Juda preisgeben an seine Feinde. So verkündete in äusserster Noth Jesaias in seines Gottes Namen: „Fürchte dich nicht, mein Volk, das in Zion wohnet, vor dem Assyrer, denn noch eine kurze Zeit, so hat ein Ende mein Grimm und mein Zorn wendet sich zu ihrer Vernichtung. Er schilt die Völker und sie fliehen fern, gejagt wie Spreu vor dem Winde und wie Staubwirbel vor der Windsbraut!" (Kapp. 10. 17.)

Digitized by Google

Wirklich wurde auch Sanherib durch eine in seinem Heere ausbrechende Pest plötzlich zum Abzug von Jerusalem genöthigt. (711 a. C.) — Wie nun aber Israel und Juda, nachdem es durch die Heiden gezüchtigt ist, sich zu seinem Gotte bekehren und neu aufblühen wird, so werden zuletzt auch diese, nachdem sie durch einander gezüchtigt sind, sich zum Gott Israels bekehren. So erweitert sich von hier aus nicht nur das Gericht über Israel zu einem allgemeinen Völkergericht, sondern auch die Bekehrung und Wiederherstellung Israels zu einer alle Völker umfassenden Heils- und Friedenszeit. Zwar wird es nur ein kleiner Rest Israels sein, der die furchtbaren Strafgerichte überlebt; aber das so gesichtete Volk wird dann unter einem gerechten König aus Davids Haus geeinigt und in friedlicher Gemeinschaft mit den Nachbarn ringsum dem Herrn seinem Gott dienen; Friede wird sein unter Menschen und Friede in der Natur. „Zu der Zeit wird der Herr ein Panier aufwerfen unter den Völkern und zusammenbringen die Zerstreuten und Verjagten aus Israel und Juda und der Neid zwischen Ephraim und Juda wird aufhören. Die Heiden werden sich wenden zu dem Sprössling Isai's (dem davidischen König des ganzen Gottesvolks), der dasteht zum Panier den Völkern und dessen Wohnung Herrlichkeit ist. Viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, lasst uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns lehre seine Wege. Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem. Und er wird richten unter den Heiden und bescheiden viele Nationen. Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spiesse zu Sicheln machen, denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden fortan nicht mehr kriegen lernen. Zu der Zeit wird des Herrn Altar mitten in Aegypten sein und die Aegypter werden den Herrn kennen und ihm dienen mit Opfern; Israel wird dann selb dritt sein mit den Assyrern und Aegyptern durch den Segen, der auf Erden sein wird, denn der Herr der Heerschaaren wird sie segnen und sprechen; Gesegnet bist du, Aegypten, mein Volk, und du Assur, meiner Hände Werk, und du Israel, mein Erbe!“ (Kapp. 11. 4. 2. 19.) — Dieser grossartige Ausblick auf ein Gottesreich,

Digitized by Google

welches die Erde umfassen, in welchem Israel unter einem davidischen König den Mittelpunkt bilden, die andern Völker aber alle auch an seinen Segnungen Theil haben werden, diess ist die Frucht, welche die unglücklichen Verwicklungen Israels mit übermächtigen heidnischen Nachbarn im Geiste der Propheten, eines Jesaias vor Allen, zur Reife brachten.

Auf die guten Zeiten des Hiskia und Jesaias, deren beider Tod ungefähr in dieselbe Zeit fällt, folgte zuerst die schlimme Regierung des Manasse, der mit Gewalt das Heidenthum einzuführen suchte und die treuen Knechte Jahve's blutig verfolgte. Dann kam unter Josia, der als Knabe schon König geworden unter priesterlicher Vormundschaft regierte, noch einmal eine Blüthezeit des Reichs in jeder Beziehung, namentlich aber was die Herrschaft der theokratischen Ideen betrifft. Die drei Gewalten des Gottesstaats, König, Priester und Prophet, standen einmüthig auf Seiten des alten Glaubens und der Gesetzestreue und längst angestrebte Reformen, wie die ausschliessliche Beschränkung des Kultus auf den Tempel in Jerusalem, wurden jetzt durchgeführt; die Promulgation jenes „zweiten Gesetzes", das wir im 5. Buch Mosis vor uns haben, war der Einweihungsakt jener Reformation, und besiegelt wurde sie durch das Blut der widersetzlichen Höhenpriester des Landes. An der Spitze der Propheten stand damals Jeremias, der ein halbes Jahrhundert lang unter den wechselvollen Geschicken seines Volks, an denen sein erregbares Gemüth den tiefsten Antheil nahm, und unter mannigfachen eigenen Anfechtungen und Verfolgungen sich wie nicht leicht ein Anderer als der treue duldende Knecht des Herrn bewährte. Sogleich nach Josia's Tode brach für die treuen Knechte Gottes eine böse Zeit an; auf die vorausgegangene Strenge folgte geistige Erschlaffung, man liess den gesetzlichen Kultus zwar unangefochten, zeigte aber zu gleicher Zeit unverhohlene Hinneigung zu heidnischem Wesen mit seiner sinnlichen Pracht und Lust. Die Priester begnügten sich am Fortbestehen des äussern Kultus und selbst von der Mehrzahl der Propheten war der ernste Geist entwichen, sie schmeichelten der herrschenden Partei und bestärkten dieselbe noch in ihrem Leichtsinn durch Verheissung von Frieden und Heil. Gegenüber dem durch falsche Propheten genährten

Digitized by Google

leichtsinnigen Vertrauen auf den göttlichen Schutz seines Volks und Heiligthums trat Jeremias als unbestechlicher Bussprediger auf: „Verlasst euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen: hier ist des Herrn Tempel, des Herrn Tempel! Sondern bessert euer Wesen und Leben, dass ihr Recht thut Einer gegen den Andern. Dann will ich immer und ewig euch wohnen lassen an diesem Ort, im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe. Nun aber verlasst ihr euch auf Lügen, die kein nütze sind. Daneben seid ihr Diebe, Mörder, Ehebrecher und Meineidige, räuchert dem Baal und folget fremden Göttern nach; und dann kommet ihr doch wieder und tretet vor mich in diesem Haus, das nach meinem Namen genannt ist und sprechet: Es hat keine Noth mit uns, ob wir auch solche Greuel thun. Haltet ihr denn diess Haus für eine Mördergrube? Siehe, ich sehe es wohl!“ Es werde daher ihnen mitsammt ihrem Tempel, auf den sie pochen, ebenso ergehen, wie es Ephraim und seinem Heiligthum zu Silo ergangen sei! (Kap. 7.) Diese direkte Weissagung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels reizte die Priester auf und brachte Jeremias in Lebensgefahr, der er nur mit knapper Noth entrann durch Berufung auf eine frühere ähnliche Weissagung des Propheten Micha (Micha 3, 12). Indess wurde die Erfüllung dieser Weissagung Schritt für Schritt näher herbeigeführt durch die verkehrte Politik der herrschenden Partei. Um sich von Babel, das inzwischen an die Stelle Assyriens getreten war, loszumachen, griff man wieder zu dem alten Mittel, einer Verbindung mit Aegypten, das freilich gegenüber der östlichen Grossmacht gleiche Interessen hatte, wie Juda, dessen Unfähigkeit aber zu ernstlichem Widerstand jenseits seiner eigenen Landesgrenzen seit der Schlacht von Circesium für jeden Besonnenen unzweifelhaft sein musste. Jeremias nahm zu dieser verkehrten Politik ganz die gleiche Stellung ein, wie 100 Jahre früher Jesaias; er sah in Nebukadnezar, dem König von Babel, eine Zuchtruthe in Gottes strafender Hand, geduldige Ergebung in die göttliche Züchtigung schien ihm ebenso das Frömmste wie das Klügste zu sein, von einem Widerstandsversuch aber konnte er nichts erwarten als Beschleunigung des letzten vernichtenden Schlags. Man sollte denken, dass die Bestätigung dieser Ansicht durch

Digitized by Google

die erste Eroberung Jerusalems und Wegführung des Königshauses und vieler Edlen in die Gefangenschaft (596 a. C.) den Mahnungen des Propheten Nachdruck verliehen und das Volk zur Vernunft gebracht hätte. Eine Zeit lang, im Anfang der Regierung des von Nebukadnezar eingesetzten Königs Zedekia, schien es so; aber der nationale Fanatismus, welcher, vom ägyptisch gesinnten Adel und von den meisten Propheten genährt, immer unwiderstehlicher das ganze Volk erfasste, riss auch den König aus der Bahn vorsichtigen Zuwartens und geduldiger Unterwerfung heraus und in die Aktionspolitik hinein; und damit brach das letzte Verhängniss unaufhaltsam über Juda herein. Während der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar war Jeremias in furchtbarer Situation; hatte einst sein grosser Vorgänger Jesaias während der Belagerung Sanheribs zum tapfern Widerstand ermuthigen und auf die Hülfe Gottes vertrauensvoll hinweisen dürfen, so war dagegen dem Jeremias das tragische Loos geworden, mitten in den begeisterten, todesmuthigen Kampf seines Volks um seine Existenz die Kassandrastimme ertönen zu lassen, dass das Ende der Stadt und des Reiches unwiderruflich verhängt sei. Dass er hiedurch die fanatische Menge gegen sich aufreizte und täglich in Lebensgefahr schwebte (einmal wurde er in eine schlammige Cisterne geworfen), diess war noch nicht das Aergste; aber welche Qualen seine zartfühlende Seele litt im Kampfe zwischen dem prophetischen Beruf eines wahrhaftigen Zeugen Gottes und dem patriotischen Mitgefühl mit seinem heldenmüthig untergehenden Volk, davon zeugen jene ergreifenden Klagen, wo er seine Geburt verwünscht und mit Gott rechtet: „Herr, du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen: aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich und jedermann verlacht mich. Denn seit ich geredet, gerufen und gepredigt habe von der Plage und Verstörung, ist mir des Herrn Wort zum Hohn und Spott geworden täglich. Da dachte ich: wohlan, ich will seiner nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen! Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennend Feuer in meinen Gebeinen verschlossen, dass ich's nicht aushalten konnte und wäre schier vergangen.“ (Kap. 20.)

Digitized by Google

Dafür wird ihm aber der göttliche Trost: „Ich habe dich wider diess Volk zur festen ehernen Mauer gemacht; ob sie wider dich streiten, sollen sie dir doch nichts anhaben, denn ich bin bei dir, dass ich dir helfe und dich errette, spricht der Herr“ (15, 20). Allein eben diese Trübsalszeit, in welcher der Prophet, mitten unter dem allgemeinen Verderben, in Gehorsam und Geduld treu zu seinem Gotte gehalten hatte, zeitigte die edelsten Früchte des prophetischen Geistes. Denn als das Volk, das mit schwärmerischer Zuversicht auf sein äusserliches Bundesverhältniss mit Jahve, auf Heiligthum, Altar und Priesterdienst pochte, nun doch mit der Eroberung und Zerstörung der Stadt und des Tempels und der Wegführung der Einwohner in die babylonische Gefangenschaft seiner nationalen Existenz verlustig gegangen war (586 a. C.): da lag es zu Tage, dass es nicht gethan sei mit dem bisherigen Bundesverhältniss, das auf einem äusserlichen, in Stein gegrabenen Gesetz beruhte und dem man durch die äusserliche Beschneidung am Fleische zugehörte; dass es vielmehr eines neuen Bundes bedurfte, dessen Gesetz in die Herzen geschrieben ist, und wo der reine gehorsame Geist, der bisher allein die auserwählten Gottesmänner, wie Jeremias, beseelte, Allen gemein sein wird. Dass aber dieses Postulat auch wirklich sich erfüllen werde, dass es beim Zerfall der nationalen Existenz nicht sein Bewenden habe, dass vielmehr auf den Trümmern des Alten ein Neues und Höheres sich erheben werde, diese Gewissheit schöpften die Propheten aus ihrer persönlichen religiösen Erfahrung. Der Gott, der in der Zeit des Hinsterbens der Nation dem einzelnen treuen Knechte „die müde Seele erquickt und die bekümmerte Seele gesättigt“ hatte, der konnte auch dem Volke, das er sich aus allen Völkern zum Eigenthum erwählt hatte, nicht ewig zürnen, er musste das Zerschlagene wieder heilen und das Ertödtete wieder beleben. Aber diese Wiederherstellung konnte jetzt nicht mehr bloss in einer Zurückführung in das Land der Väter und Wiedererbauung der heiligen Stadt bestehen, nicht mehr bloss in der Begründung eines solchen national-gesetzlichen Gottesstaats, wie Moses ihn errichtet hatte, denn dieser hatte ja eben nicht dem Untergang zu widerstehen vermocht. Es musste also ein besserer Grund gelegt, es musste die Wurzel

Digitized by Google

des Uebels entfernt werden: die steinernen, Gotte widerstrebenden Herzen, mit einer Erneuerung der Herzen musste die Wiederherstellung des Gottesstaats beginnen. In diesem Sinne weissagt Jeremias: „Es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund machen; nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm und aus Aegyptenland führete; welchen Bund sie nicht gehalten haben, so dass ich sie verwerfen musste. Sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen will nach dieser Zeit: ich will mein Gesetz in ihr Herz schreiben und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein. Und soll Keiner den Andern, nicht ein Bruder den andern lehren und sagen: Erkenne den Herrn, sondern sie sollen mich alle kennen, Kleine und Grosse. Denn ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“ (K. 31.) Und in gleichem Sinn weissagt Hesekiel, der priesterliche Prophet in der babylonischen Verbannung: „Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben; ich will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben; ich will meinen Geist in euch geben und solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und darnach thun.“ (36, 26 f.)

So vollendete sich also das religiöse Bewusstsein der Besten in Israel zu derselben Zeit, wo das nationale Leben aufhörte. Indem das Verhältniss Gottes zu Israel als Volk äusserlich zu verschwinden scheint, lebt es um so mehr innerlich auf, als Verhältniss Gottes zu den Herzen der (einzelnen) Frommen. Die Aeusserlichkeit und nationale Beschränktheit tritt zurück hinter der Innerlichkeit und dem allgemein Menschlichen; das Wesentliche auf das es ankommt, ist nicht mehr die Beschneidung des Fleisches (die äussere Volksangehörigkeit), sondern die Beschneidung des Herzens d. h. die reine Frömmigkeit. Die prophetische Erhebung über die Schranke des Mosaismus erfolgte hier auf eine andere und zwar noch gründlichere Weise, als bei Jesaias. Dort führte, wie wir sahen, die politische Verwicklung Israels mit andern Völkern zu der Erkenntniss, dass der Gott Israels auch der Gott der

Digitized by Google

Heidenvölker sei, dass auch diese in seinen Rathschluss aufgenommen seien, zunächst als dienende Mittel, weiterhin aber auch als Selbstzweck, sofern ihnen die Segnungen der göttlichen Offenbarung schliesslich auch zu gut kommen sollen. Es ist also dort die Ausschliesslichkeit des israelitischen Volksthums gegen andere Völker aufgehoben oder doch erweicht. Hier aber, bei Jeremias und seinen Zeitgenossen, führt der Zerfall des nationalen Lebens Israels dazu, die Volksthümlichkeit überhaupt zurücktreten zu lassen hinter der Einzelpersönlichkeit, also hinter dem rein Menschheitlichen als solchem; bezeichnend ist hiefür namentlich in der oben angeführten Stelle (31, 33) der Gedanke, dass im neuen Bunde nicht mehr Einer den Andern lehren, sondern Alle, Klein und Gross, jeder für sich selbst, Gott erkennen sollen; auch das gehört hieher, was in derselben Stelle V. 29 als Eigenschaft der neuen Heilszeit hervorgehoben wird, dass die Strafe sich am schuldigen Individuum selbst vollziehen werde, nicht mehr die Einen die Schuld der Andern, ihrer Vorfahren z. B., büssen müssen. Das menschlich-religiöse Bewusstsein beginnt hier die Schaale zu sprengen, unter deren schützender Hülle es herangewachsen war, die Schaale des Nationalbewusstseins; aber losgemacht hat es sich darum doch noch nicht von ihr, ganz entwachsen ist es dem national-gesetzlichen Boden noch lange nicht. Auch für Jeremias ist die neue Heilszeit doch noch gebunden an eine Wiederherstellung des Volks Israel in seinen früheren glücklichen Zustand, an die unvergängliche Herrschaft eines Königs aus davidischem Geschlecht, an die endlose Fortdauer von Priesterthum und Opferdienst (Kap. 33, besonders V. 15—18); und Hesekiel vollends lebt und webt so ganz in den priesterlichen Anschauungen, dass er keinen höheren Trost unter den Leiden des Exils kennt als die detaillirte Ausmalung eines Entwurfs des künftigen Tempels. So sehr wir nun auch hierin ein Zurücksinken unter die sonst ausgesprochenen höheren, geistigen Auffassungen des neuen Bundes sehen mögen: wir dürfen es doch nicht bloss als individuelle Schranke dieser Männer betrachten; es war diess vielmehr eine in der Zeit wohl begründete, berechtigte und nothwendige Schranke des prophetischen Bewusstseins. Denn wir müssen wohl bedenken, dass jener neue

Digitized by Google

Bund, wo das Gesetz den Einzelnen in's Herz geschrieben sein soll, ein Postulat war, dessen Erfüllung noch einer langen Vorbereitung bedurfte; für diese Vorbereitung aber war die Beschränkung auf das besondere Volk Israel und die Verwahrung des religiösen Lebens unter dem äusserlichen Gesetzesdienst durchaus noch nicht entbehrlich. Da nun aber die Propheten in ihrer Beschreibung der Heilszeit zwischen dem fernen Endziel und dem nächstliegenden, mit der Rückkehr aus dem Exil beginnenden, Anfang der Erlösung nicht unterschieden und von ihrem Standpunkt aus nicht unterscheiden konnten, so ist begreiflich, dass in ihrer Anschauung von der Heilszeit die geistige Wesenheit des neuen Bundes und die national-gesetzliche Form des bisherigen Bundesverhältnisses noch ununterschieden und untrennbar zusammengieng. So kam es, dass dem prophetischen Bild von der Zeit des Messias d. h. des Gesalbten (Königs), der die erhoffte Herrlichkeit des erneuten Gottesstaats herbeiführen sollte, stets ein äusserlich-theokratischer Charakter anhaftete. Wie sehr auch das Bundesverhältniss verinnerlicht und vergeistigt, wie sehr auch der schroffe Partikularismus von den Propheten erweicht werden mochte: es konnte doch die Messiasidee nie ganz ihren Boden, aus dem sie erwachsen war, verleugnen: die geschichtlich-nationale Form, welche der mosaischen Religion von ihrem Ursprung an als unvermeidliche Schranke anhaftete. Um so mehr kam es aber darauf an, in welches Verhältniss diese beiden Seiten der Messiasidee zu einander gesetzt wurden, ob sie in der Weise innerlich vermittelt wurden, dass das Zeitliche und Volksthümliche an der Messiasidee nur die sinnliche Form und Hülle war für einen geistigen Kern, nur das vorübergehende und beschränkte Mittel für einen ewigen und allgemein-menschlichen Zweck. Diess ist aber bei keinem Propheten mehr der Fall, als bei dem „grossen Unbekannten" aus dem Ende des Exils, dessen Schrift dem Buch des älteren Jesaias angehängt worden ist (Jes. 40—66) und den man aus diesem freilich ganz äusserlichen Grunde wohl auch den „babylonischen Jesaias" nennt. Dass er erst im Exil schrieb und daher mit dem 200 Jahre älteren Jesaias nicht zu identificiren ist, ist eine zweifellos ausgemachte und fast allgemein anerkannte That-

Digitized by Google

sache. Auch ihm war der „Knecht und Auserwählte Gottes“ zunächst das Volk Israel; aber einmal war diess nicht im Sinn einer dauernden Ausschliesslichkeit gemeint, da vielmehr Israel das Werkzeug für eine allgemeine Gottesoffenbarung sein soll; gerade auch seine Verbannung und Zerstreuung unter den Heiden stellt unser Prophet unter diesen providentiellen Gesichtspunkt und geht damit noch um einen bedeutenden Schritt über den Universalismus seiner Vorgänger hinaus; diesen galt das Exil immer nur als Strafe, die siegreichen Heiden erschienen daher als Strafwerkzeuge in Gottes Hand, somit im Wesentlichen doch nur als Mittel für den göttlichen Rathschluss, der seinen eigentlichen Zweck nur in Israel hat; für den babylonischen Jesaias dagegen hat das Exil auch noch den positiven Zweck, zum Heil der Heiden zu dienen, welchen es das Licht Israels nahe bringt; Israel ist also hier nicht mehr der einzige Zweck der göttlichen Weltleitung, sondern es dient auch wieder als Mittel für Zwecke, die auf Seiten der Heiden liegen; damit ist aber eigentlich die einzigartige Prärogative Israels gegenüber andern Völkern im Prinzip schon aufgehoben; es ist im Grunde schon ganz dieselbe Anschauung über das Verhältniss der Juden zu den Heiden, wie wir sie beim Apostel Paulus (Röm. 11) wiederfinden. Dazu kommt dann noch das Weitere: der „Knecht Gottes“ im eigentlichen Sinn ist dem babylonischen Jesaias doch nicht das ganze Volk oder das Volk als solches, sondern nur der Kern des Volkes*), in welchem wirklich der Geist Gottes lebt, der wirklich seine göttliche Mission erkennt und ihr treu dient. Diesen eigentlichen Knecht Gottes oder den kleinen frommen Kern des Volks unterscheidet der Prophet vom Volk im Ganzen resp von der grossen Mehrzahl desselben auf's allerbestimmteste; während Israel im Ganzen ein blindes und taubes, hartnäckiges, verstocktes und treuloses Volk ist, welches seinem Gott durch seine Sünden und Missethaten viel Arbeit macht und welches nicht einmal im Schmelztiegel der Trübsal Silber geben will (Kapp. 43. 44. 48): so heisst es dagegen vom wahren Knecht Gottes, dass Gott ihn an der Hand halte und Wohlgefallen an ihm habe und seinen

*) Man vergl. dazu die lichtvolle Auseinandersetzung Knobel's zu Jes. 52, 13.

Digitized by Google

Geist in ihn gelegt und ihn zum Licht der Heiden gesetzt habe (Kapp. 42. 49); er ist der Sündlose, der nicht um eigener Schuld willen leidet, sondern an der Stelle und zum Besten der Sünder (Kap. 53). Dieser bessere Theil des Volks kann nun zwar wohl, trotz seiner numerischen Minderheit, eben als der vorzüglichere Kern für das Ganze genommen und als (das wahre) Israel bezeichnet werden (49, 3): allein immer bleibt diess doch eine figürliche Redeweise, während in Wahrheit diese Besseren eben nicht mehr das Volk bilden, sondern diesem als Individuen gegenüberstehen; und so wird denn auch wirklich im Verlauf der prophetischen Schrift an die Stelle des einheitlichen „Knechts" eine Mehrheit von „Knechten" gesetzt, weil sich gegen Ende des Exils mehr und mehr herausstellte, dass nicht das Volk als Ganzes oder doch seiner grossen Mehrheit nach, sondern nur einzelne Fromme treu zu Jahve halten. Ist damit nicht thatsächlich das Volk als solches verworfen und an seine Stelle eine neue Gemeinde gesetzt, die sich aus den einzelnen Frommen erbaut und die im Geiste Gottes ihr einigendes Band hat? ja deren Mitglieder nicht einmal alle aus dem alten Volke hervorgehen, sondern (nach 66, 19—23. 65, 1. 15—17. 60, 1 ff.) aus allen Völkern der Erde, während gerade das alte Volk Israel seiner Mehrheit nach verstockt bleibt (65, 2 ff.). Gewiss, hier ist mit einer prinzipiellen Bestimmtheit, wie bei keinem andern Propheten, die Schranke der israelitischen Volksthümlichkeit von der neuen Gemeinde abgestreift. Freilich, Jerusalem soll doch auch hier noch der Mittelpunkt der neuen Gemeinde bleiben, zu welchem die Heiden von allen Enden herzuströmen; aber merkwürdig genug kontrastirt hiemit der Gedanke, dass Gott, dessen Stuhl der Himmel und dessen Fussschemel die Erde ist, nicht in einem Haus und an einer besondern Stätte wohne, sondern überall nahe sei den Betrübten und denen, die sein Wort fürchten (66, 1 f.). Freilich, die Heiden erscheinen doch auch hier noch meist nicht als gleichberechtigte Gemeindeglieder, sondern als Beisassen und Diener (60, 6—12. 49, 22 bis 26, anders allerdings 66, 21); aber doch ist die Herrschaft über sie nicht, wie nach der sonstigen Messiasidee, eine Gewaltherrschaft des siegreichen Königs nach der Weise des kriegerischen David, sondern sie beruht im Gegentheil auf

Digitized by Google

dem stillen friedlichen Wirken des geistgesalbten Knechtes, der „nicht mürrisch noch gräulich ist, der das zerstossene Rohr nicht zerbricht und das glimmende Docht nicht auslöscht, der aber das Recht wahrhaftig halten lehrt". (42, 3.) Ja, nicht nur durch stilles Lehren, auch durch geduldiges Leiden für fremde Sünde wird der gerechte Knecht Viele gerecht machen; „darum will ich ihm grosse Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben, weil er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Uebelthätern gleichgerechnet ist und Vieler Sünden getragen und für die Uebelthäter gebeten hat". (53, 11 f.) Im selben Mass, als hier der Prophet von der sonstigen jüdischen Messiasidee sich entfernt, nähert er sich der wahren im Christenthum erfüllten Idee. Und so sehen wir überhaupt bei diesem Grössten aller Propheten die Reinigung und Vergeistigung des Mosaismus bis zu einer Höhe fortgeschritten, welche von der völligen Ueberwindung dieser Religionsstufe durch das Christenthum nur wenig mehr entfernt ist.

Nachdem wir den Prophetismus in seinen Hauptgestalten geschichtlich verfolgt haben bis zu seinem Höhepunkt, der zugleich nahezu sein Endpunkt ist, haben wir noch den direkten und indirekten Einfluss des Prophetismus auf die religiöse Geschichtsschreibung und Lehrbildung darzustellen.

Wir setzen als ein hier nicht näher zu begründendes Ergebniss der wissenschaftlichen Kritik voraus, dass sämmtliche historische Bücher des Alten Testaments eine mehr oder weniger starke Ueberarbeitung erfahren und ihre letzte Redaktion erhalten haben durch Männer, welche entweder selbst Propheten waren oder doch jedenfalls vom Geist der Propheten erfüllt waren und im Sinn des (spätern) Prophetismus die Gegenwart nicht nur, sondern nicht minder auch die Vergangenheit auffassten. Um gleich mit dem Hauptgeschichtsbuch zu beginnen: „Die Bücher Samuelis und der Könige" sind zwar ihren Grundbestandtheilen nach seit der Zeit Salomo's niedergeschrieben und fortgeführt worden, haben

Digitized by Google

aber wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des Exils die völlige Umgestaltung im prophetisch-priesterlichen Geist erhalten, in welcher wir sie jetzt vor uns haben. Zu dieser letztern dürfen wir vielleicht schon die Auswahl des Stoffs rechnen, wornach die Darstellung alles dessen, was sich auf Religion und Kultus bezieht, unverhältnissmässig in Vordergrund gestellt ist gegenüber der politischen Geschichte. Namentlich aber zeigt sich der Standpunkt des spätern Prophetismus in dem einseitig religiösen Pragmatismus, der für alles und jedes menschliche Thun nur die zwei Motive kennt: Gottesfurcht und Gottlosigkeit, und ebenso alle guten und üblen Geschicke nach dem strengsten Vergeltungsdogma nur als Lohn oder Strafe auffasst; die schroffe Anwendung dieses transcendenten Gesichtspunkts auf jedes einzelne Geschichtsereigniss hebt nothwendig die Erfassung des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, also überhaupt eine unbefangene objektive Geschichtsbetrachtung auf. „Es sind", sagt Ewald, „besonders die bei jeder Königsregierung wiederholten stehenden Urtheile („er that, was dem Herrn übel gefiel" u. s. w.), die dem Werke das Zeichen derselben traurigen Oede aufdrücken, welche zur Zeit seiner Abfassung auf dem ganzen Volke in der Zerstreuung schwer lastete." Musste über die meisten Könige ein Verwerfungsurtheil gefällt werden, so ist wohl begreiflich, dass von diesem Standpunkt aus die Einführung des Königthums selbst als ein Uebel und als Abfall von Gott, dem alleinigen König seines Volks, erschien; — eine Anschauungsweise, welche der einen Relation jenes Ereignisses (1. Sam. 8 und 12) deutlich zu Grunde liegt; wogegen die andere Relation (Kapp. 9—11), welche viel früheren Datums ist, die Einführung des Königthums im Gegentheil als ein gottgefälliges, erfreuliches und segensreiches Ereigniss darstellt, wie denn auch wirklich das Königthum zur Zeit seiner Einführung ganz nothwendig und höchst heilsam gewesen war und wie es namentlich unter der glänzenden Regierung Salomo's jedem Geschichtsschreiber nothwendig so erscheinen musste. — Besonders deutlich verräth sich die Hand des spätern prophetischen Bearbeiters in den Erzählungen vom Leben und Wirken der grossen alten Propheten Elias und Elisa. Dem spätern Prophetenthum,

Digitized by Google

das so oft als der umsonst arbeitende und leidende Knecht Gottes klagen musste: „Wer glaubt unserer Predigt und wem wird der Arm des Herrn offenbar?“ erschien jene Zeit, wo Propheten Könige ein- und absetzen konnten, in dem verklärenden Licht einer unwiederbringlich entschwundenen besseren Vergangenheit und der Kontrast der eigenen Machtlosigkeit steigerte die Gestalten und Thaten jener Männer zu einer solchen Kolossalität, dass auch die geschichtliche Darstellung, um diesem Eindruck des Ungeheuren, Wunderbaren, Einzigartigen gerecht zu werden, nicht umhin konnte, „jede Fessel des niederen geschichtlichen Stoffes abstreifend nur von der Höhe der reinen Idee aus zu malen.“ (Ewald.) — Gehen wir weiter zurück auf das „Buch der Richter“, so zeigt sich zwar auch hier jener einseitig theokratische Pragmatismus, welcher jede Kriegsnoth des Volks nur als Strafe für seine Ungesetzlichkeit betrachtet, während sie in Wahrheit meist eben durch die mangelnde politische Organisation des in freien Stämmen lebenden Volks verschuldet war, und während überdiess Vieles, was dem spätern Darsteller als Verletzung eines göttlichen Gesetzes erschien, in jener Zeit diess durchaus noch nicht war, weil das betreffende Gesetz noch nicht einmal existirte (man vergl. das oben über den Kultus der Höhen Gesagte). Doch vermochte die spätere teleologische Färbung, die von der prophetischen Ueberarbeitung herrührte, den ursprünglichen Charakter des uralten nationalen Heldenepos, das dem Buch der Richter zu Grunde liegt, nicht zu verwischen. — Weitaus am bedeutendsten und einflussreichsten ist die prophetische Bearbeitung des Geschichtsbuchs gewesen, welches die Ursprünge des israelitischen Volksthums darstellte und welches uns als Hauptbestandtheil der Bücher Mosis und Josua erhalten ist. Theils wurde es erweitert durch Zusätze historischen Inhalts, welche dazu dienten, den prophetischen Universalismus in Form von Weissagungen, Verheissungen oder Vorbildern schon in die mosaische und vormosaische Zeit, ja in die Urzeit der Menschheit zurückzuverlegen; theils wurde ein zweites Gesetzbuch der ältern Gesetzsammlung angehängt, um dieselbe hiedurch in zeitgemässer Form und in prophetischem Sinn zu erneuern.

Dieses schon mehrfach erwähnte „Zweite Gesetz“

Digitized by Google

(„Deuteronomium"), das 5. Buch Mosis, ist unter König Josia promulgirt und wahrscheinlich auch verfasst worden; die Annahme*), dass es unter Mitwirkung des Hohepriesters Hilkia und des Propheten Jeremia abgefasst worden sei, hat nichts gegen sich und wäre ganz geeignet, den eigenthümlichen Charakter des Buchs zu erklären, in welchem priesterliche Gesetzlichkeit mit prophetischer Innerlichkeit sich so merkwürdig verbindet. Dass diess neue Gesetz dem Moses in den Mund gelegt wird, darf uns durchaus nicht befremden; hatte ja doch auch schon die ältere Gesetzsammlung alle ihre Vorschriften in die Form einer göttlichen Offenbarung an Moses gekleidet, obgleich sehr viele derselben erst aus der Königszeit herrührten und, wenn auch als Sitte und Brauch schon älteren Ursprungs, jedenfalls ihre gesetzliche Fixirung erst von den priesterlichen Verfassern selbst erhielten. Diese Zurückführung späterer Gesetze auf grosse Männer der Vorzeit war dem ganzen Alterthum geläufig und hatte in der That auch eine innere Wahrheit und gute Berechtigung insofern, als die spätern Bestimmungen doch nur Entwicklungen der ältesten Institutionen und Ausdrücke desselben Volksgeistes sind, der seine Grundrichtung von den anfänglichen Gesetzgebern erhalten hat. Uebrigens unterscheidet sich das Deuteronomium schon in der Form von der ältern Gesetzsammlung des Buchs der Ursprünge dadurch, dass es seine Bestimmungen nicht als unmittelbare Worte Gottes an Moses darstellt, sondern als Worte Mosis an das Volk, als väterliche Abschiedsrede des vom Schauplatz abtretenden Führers. Der wesentliche sachliche Unterschied liegt aber in der tieferen Motivirung des Gesetzesgehorsams, welche selbst wieder beruht auf einer innerlicheren Auffassung des Verhältnisses Gottes zu Israel. Im Mosaismus beruhte diess Verhältniss auf der äusserlichen Thatsache, dass Israel durch den Gott seiner Väter aus Aegypten erlöst worden war und eine nationale Existenz erhalten hatte; dafür war es nun rechtlich auch verpflichtet, den göttlichen Willen in seinem nationalen Leben zu erfüllen; es war diess ein rechtlich begründetes Dienstverhältniss, ein

*) Ewald lässt es in Aegypten von einem der Glaubenszeugen, die in der Verfolgung unter Manasse dorthin entflohen waren, verfasst sein.

Digitized by Google

Vertrag oder Bund, in welchem beide Theile Ansprüche an einander haben und Pflichten und Rechte sich gegenseitig entsprechen. Aber schon der Prophet Hosea hatte diesem rein juridischen Vertragsverhältniss eine tiefere sittliche Bedeutung gegeben, indem er es als Ehe auffasste, sodass der Ungehorsam des Volks nicht mehr bloss eine Rechtsverletzung, sondern eine moralische Treulosigkeit ist. Besonders aber unter den Trübsalen der letzten Zeit hatte bei Propheten wie Jeremias das Verhältniss zu Gott den Charakter inniger Gottverbundenheit des frommen Gemüths, persönlicher Gottesliebe angenommen, die um so reiner und tiefer war, je mehr sie alles Genusses äusseren Glücks entbehrend nur der eigenen Selbstgewissheit sich erfreuen konnte. Diese Vertiefung des frommen Verhältnisses zur rein geistigen, freien Liebe — eine Frucht der persönlichen Erfahrung einzelner Gottesmänner — wurde nun natürlich auch auf das Verhältniss Gottes zum Volk Israel im Ganzen übertragen: Gott hat diess Volk in zuvorkommender Liebe erwählt und wirbt nun um dessen freie, herzliche Gegenliebe. Jenes schöne Wort, das Jeremias Gott zur Jungfrau Israel sprechen lässt (Jer. 31, 3. 4): „Ich habe dich je und je geliebet, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte!“ diess bildet nunmehr das Grundthema, das in den verschiedensten Variationen bei den Propheten und also auch beim Deuteronomiker wiederkehrt und als höchstes Motiv zur Treue dem Volke vorgehalten wird. „Dich hat Gott, dein Herr, erwählt zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern; nicht darum hat er sich zu euch geneigt und euch erwählt, weil ihr mehr wäret als alle Völker — du bist vielmehr das geringste unter allen, — sondern darum, weil er euch geliebet hat, und dass er den Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat, darum hat er euch erlöst aus dem Knechtshause Aegypten. So sollst du nun wissen, dass der Herr, dein Gott, der — einzige wahre — Gott ist, ein treuer Gott, der seinen Gnadenbund hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis in's tausendste Glied.“ (5. Mos. 7, 6—9.) Dem entsprechend genügt es nun aber auch menschlicher Seits nicht mehr an jener äusseren Rechtbeschaffenheit, an dem Einhalten der bürgerlichen und ceremoniellen Ordnungen des Volks, welche das

Digitized by Google

mosaische Gesetz allein verlangt hatte, sondern der liebende Gott fordert auch vom Menschen „Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“ (6, 5 und ö.). Es genügt nicht mehr an dem äusseren Bundeszeichen, der Beschneidung am Fleische, sondern die Vorhaut des Herzens soll beschnitten, die Herzenshärtigkeit und -Unreinheit, die Halsstarrigkeit soll entfernt werden. (10, 16.) Ist hier die Forderung des Gesetzes gründlicher geworden, so ist ihre Erfüllung doch nichts schweres; der Deuteronomiker unterlässt es nicht, überall das Gesetz dem Menschen nahe zu bringen, es ihm als das wahrhaft vernünftige und gute zu empfehlen: „das Gebot, welches ich dir gebiete, ist nicht unbegreiflich für dich noch fern, dass du sagen müsstest: wer steigt uns in den Himmel und holt es uns? oder wer fährt über das Meer und verkündigt es uns? Vielmehr ist das Wort dir ganz nahe: es ist in deinem eigenen Munde und in deinem eigenen Herzen!“ Hier streift die Verinnerlichung und gemüthliche Nahelegung des Gesetzeswortes an einen Rationalismus, der vom schroffen Positivismus der ächt mosaischen Gesetzgebung durch eine jahrhundertelange Entwicklung getrennt ist. Neben diesen reinen ethischen Motiven fehlt aber auch das gröbere Motiv der Verheissung irdischen Lohns und Drohung irdischen Fluchs ganz und gar nicht; und zwar sind die dem Gesetzesübertreter gedrohten Strafen nicht mehr bloss vorübergehende lokale Kalamitäten, wie Hunger, Pest, Bedrückung durch siegreiche Nachbarn, sondern entsprechend den ernsten Erfahrungen der letzten Jahrhunderte und besonders dem warnenden Exempel des Reichs Ephraim wird jetzt auch schon der totale Untergang des Staats, die Zerstreuung des Volks unter alle Völker von einem Ende der Erde zum andern in Aussicht gestellt *)

*) Die besondere Erwähnung einer Gefangenführung nach Aegypten lag zur Zeit des Verf. unter Josia nahe; denn das assyrische Reich war damals in der Auflösung begriffen, wogegen Aegypten unter den kriegerischen Königen Psammetich und Pharao Necho ein immer gefährlicherer Nachbar wurde; wie denn auch der Feldzug des letztern und die unglückliche Schlacht bei Megiddo bald nachher bewies. Sonach brauchen wir auch nicht um dieser Stelle willen anzunehmen, wie Ewald thut, dass der Verf. in Aegypten gelebt habe.

Digitized by Google

(28, 63—68). Wie aber immer bei den Propheten die Hoffnung auf endliche Wiederherstellung übergreift über die Androhung des Gerichts, so fügt auch der Deuteronomiker den Trost hinzu: wenn das gerichtete Volk sich zu Gott bekehre, so werde dieser sich seiner erbarmen, sein Gefängniss wenden und es in sein Land zurückführen und dann ihnen wieder Gutes thun und zwar nicht bloss durch Gewährung irdischer Güter, sondern namentlich auch dadurch, dass er das Herz des Volks beschneiden werde, sodass sie von nun an von ganzem Herzen ihren Gott lieben (5. Mos. 30, besond. V. 6). So schliesst das prophetische Gesetzbuch genau mit demselben Gedanken, mit welchem die exilischen Propheten sich über das Elend der Gegenwart trösteten, dem Gedanken einer von Gott gewirkten Erneuerung der Herzen und eines neuen Bundes (Jer. 31. Hesek. 36). Und soweit hinaus sollte schon Moses, der Begründer des ersten Bundes, gedacht und geweissagt haben? Wer, der von geschichtlicher Entwicklung einen Begriff hat, vermöchte diess für möglich zu halten?

Von der Hand prophetischer Ueberarbeiter rühren ferner die Züge in der Geschichte der Ursprünge Israel's her, welche die messianischen Hoffnungen und den Gedanken eines universalen Heilsrathschlusses, was beides erst Errungenschaften der spätern Jahrhunderte waren, schon in die älteste Vorzeit zurückverlegen. Wir rechnen dahin namentlich die Behandlung der Patriarchenzeit und in dieser besonders des Lebens Abraham's. Auf diesem Gebiete dämmernder Vorgeschichte hat der prophetische Erzähler mit völliger Freiheit gewaltet; unter seinen Händen wurde der kriegerische Held und Stammführer der hebräischen Sage zum Glaubenshelden und Ideal der Glaubensgerechtigkeit, der unter allerlei Glaubens- und Gehorsamsprüfungen seine Treue bewährt und zum Lohn dafür die göttliche Verheissung erhält, dass seine Nachkommen zum grossen Volke werden und das Land Kanaan besetzen und zum Segen für alle Geschlechter der Erde werden sollen. Dieser Bund Gottes mit dem Stammvater Abraham ist nicht nur eine ideale Vorausnahme des Bundesverhältnisses, welches erst auf Grund der Erlösung des hebräischen Volks aus Aegypten in der mosaischen Gründung der Theokratie zur geschichtlichen Wirklichkeit kam, sondern er geht auch über

Digitized by Google

die Idee des Mosaismus noch weit hinaus; denn dass das geschichtliche Verhältniss Gottes zu dem einzelnen Volk Israel zugleich ein allgemeines Verhältniss desselben zur Menschheit einschliesse und nur der erscheinende Anfang und das dienende Mittel zu diesem universalen Endziel, dem Segen aller Völker, sei, das ist eine dem Mosaismus noch ganz fern liegende Idee, welche erst infolge der spätern Geschichte des Volks den Propheten zum Bewusstsein gekommen ist, wie diess oben ausführlich dargestellt wurde. Dass aber der prophetische Erzähler die Züge zu der idealen Gestaltung der Vorgeschichte nicht dem sonstigen messianischen Gedankenkreis entnommen, dass er den Stammvater nicht zu einem siegreichen Kriegshelden und gewaltigen Herrscher, einem Urbild David's, gemacht hat, sondern zu einem Helden in der Selbstverleugnung und im Glaubensgehorsam, einem Urbild des exilischen „Knechts des Herrn": diess dürfte uns zu dem Schluss berechtigen, dass dieses erhabene religiöse Familienepos nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein kann, ja dass sein Verfasser ein Zeitgenosse des babylonischen Jesaias gewesen sein wird. Es musste ja auch den Exulanten, die an Babels Wassern sassen und weinten, wenn sie an Zion gedachten, der Gedanke vor andern naheliegen, dass einst in ferner Vorzeit aus eben diesem Lande, in dem sie jetzt als Gefangene weilten, ihre Vorfahren ausgezogen waren jenem Lande zu, nach welchem jetzt wieder die späten Enkel zurückzuwandern so heiss sich sehnten. Jene vorgeschichtliche Wanderung ihrer Vorfahren unter dem Stammfürsten Abraham aus Mesopotamien nach Kanaan und deren Ansiedlung zu Hebron auf den Bergen Judas an den wohlbekannten Stätten, an denen jetzt das heimwehkranke Herz der Exulanten hieng, — musste sie nicht dem frommen Gemüth als Vorbild und Unterpfand der eigenen ersehnten Rückwanderung erscheinen? Und wie natürlich war es dann, dass diess verheissungsvolle Unterpfand, das in jener Thatsache an und für sich schon lag, von der frommen Phantasie in die Form einer ausdrücklichen göttlichen Verheissung, eines feierlichen Bundesvertrags zwischen Gott und dem Stammvater gekleidet wurde! Aber freilich, nicht eine Rückkehr des ganzen Volks war zu erwarten, sondern nur des frommen Kernes, welcher

Digitized by Google

in Wahrheit der „Knecht des Herrn" war, der glaubensstarke, opferwillige, uneigennützige, unter allen Prüfungen treu verharrende Knecht; nur diesem gehörte die Zukunft, nur er sollte das Land wieder einnehmen, das schon dem Stammvater verheissen war. Musste nun nicht jener erste Träger der Verheissung als das ideale Urbild für den letzten, den exilischen Knecht des Herrn vorgestellt werden? Konnte seine Stärke in etwas Anderem liegen, als in dem, was auch die Frommen des Exils unter der Trostlosigkeit der Gegenwart allein aufrecht erhielt, in der Kraft des Glaubens? Jene grosse Wahrheit, die an Babels Wassern reifte: dass der im Gottvertrauen Beharrende „im Herrn Gerechtigkeit und Stärke hat" (Jes. 45, 24. 25), das war es, was der prophetische Erzähler an der idealen Lebensgeschichte des Stammvaters Abraham anschaulich machen wollte, sichselbst und seinen kleingläubigen Landsleuten (Jes. 49, 14. 50, 2. 59, 1) zum Trost und zur Erbauung in schwachen Stunden. Geschichtliche Wahrheit liegt also allerdings dieser schönen Darstellung eines Glaubenslebens zu Grunde, nur ist sie nicht in dem vorgeschichtlichen Leben des Helden dieses religiösen Epos zu suchen, sondern in dem rein geschichtlichen Leben des Verfassers und seiner Leidensgenossen unter den schweren Prüfungen des Exils. Im Einzelnen hat dann der Verfasser mit grosser Kunst die rein idealen Züge mit uralten Volkssagen und realen Ueberlieferungen zu verweben gewusst. Zu dem rein Idealen möchten wir -- ausser der schon erwähnten Hauptsache: dem Bunde Gottes mit Abraham und der Verheissung eines aus ihm hervorgehenden allgemeinen Völkersegens — namentlich auch die schöne Erzählung 1. Mos. 18 rechnen, wo den kinderlosen und betagten Stammeltern eine reiche Nachkommenschaft verheissen wird, so ganz wider alles menschliche Hoffen und Fürmöglichhalten, dass die Stammmutter selbst sich des zweifelnden Lachens nicht erwehren kann. Vergleichen wir damit Jes. 54, 1—6 und 66, 7—10: hier wird der spärliche und wenig versprechende Rest Israels, der aus der Verbannung zurückkehren und Jerusalem wiederbauen wird, als einsames und kinderloses, verlassenes und von Herzen betrübtes Weib dargestellt, das über die Schande der Unfruchtbarkeit sich grämt; aber es

Digitized by Google

wird ihr der Trost: „Rühme, du Unfruchtbare, und jauchze, denn die Einsame wird mehr Kinder haben, als die den Mann hat. Du wirst dich ausdehnen zur Rechten und Linken und dein Same wird die Heiden erben"; und dann wird, wie zur Bekräftigung des unglaublich scheinenden, zur Beschwichtigung aller Zweifel und Bedenken, hinzugefügt: „Fürchte dich nicht, du sollst nicht zu Schanden werden, werde nicht blöde, du sollst nicht zu Spott werden, sondern sollst der Schande deiner Kinderlosigkeit vergessen." Diese Verheissung hat schon der Apostel Paulus (Gal. 4, 27) auf die Geschichte von der Sara und Hagar bezogen; wir folgen also nur diesem apostolischen Wink, wenn wir annehmen, dass es eben die angeführte Verheissung des exilischen Propheten ist, was jener Erzählung von der Unfruchtbarkeit der Stammmutter Israels und von der Verheissung wunderbarer Nachkommenschaft zu Grunde liegt. Israel, das von seinem Eheherrn Jahve verlassene, seiner Kinder beraubte, verwaiste und hoffnungsleere Volk, ist die unfruchtbare Sara; die glücklichere Nebenbuhlerin Hagar, welcher gegenüber Sara gering geachtet ist, ist das stolze, über Israel triumphirende Heidenthum; aber durch die Wundermacht Gottes soll das gedemüthigte Volk sich neu erheben, viele Kinder haben und die Heiden beerben: so treibt der spätgeborne Wundersohn der Sara den übermüthigen Sohn der Magd hinaus, dass er nicht mit ihm erben darf. So hat der prophetische Erzähler die Trostpredigt seines grossen Zeitgenossen durch die lieblichen Familienbilder, die er auf dem grauen Hintergrund hebräischer Vorgeschichte auftrug, auf's wirksamste zu illustriren gewusst.

Der Aufenthalt im babylonischen Exil brachte indess den Juden auch eine Erweiterung ihrer religiösen Vorstellungen durch Zuflüsse von aussen. So entschieden das Judenthum in einem Gegensatz stand zum babylonischen Heidenthum, so nahe berührte es sich in mehreren Beziehungen mit der zarathustrischen Religion der Perser. Da überdiess die Perser als Feinde der Babylonier die natürlichen Freunde und Verbündete der Juden waren, so ist ganz begreiflich, dass sich zwischen beiden Nationen ein geistiger Verkehr und Ideenaustausch bildete. Mehrfache Spuren hievon lassen

Digitized by Google

sich deutlich nachweisen. Von einem „Heer des Himmels" hatten zwar auch schon früher Propheten geredet, wie denn der Name „Herr der Heerschaaren" ein geläufiger Gottesname des Prophetismus ist; man hatte unter diesem Heer ursprünglich das Sternenheer verstanden, aber in dem Sinn der Alten, wornach die Sterne belebte Wesen von übermenschlicher, halbgöttlicher Natur waren; eigentliche Engel dachte man ursprünglich nicht darunter. Nun aber bildete sich infolge persischen Einflusses der Glaube an Engel, d. h. dienstbare Geister und Boten Gottes bei den Juden immer bestimmter aus. An die sieben höchsten Engel oder Amschaspans der zarathustrischen Religion lehnt sich unverkennbar die Anschauung des nachexilischen Propheten Sacharja an von den „sieben Augen Gottes, welche das ganze Land durchziehen" (4, 10). Die Perser hatten aber ausser den guten Geistern auch die bösen Daewa's, welche unter ihrem Fürsten Ahriman zu dem Reich des guten Gottes Ahura in einem nahezu dualistischen Gegensatz standen. Hieran mochte nun zwar der reine Monotheismus der Propheten anfangs noch einigen Anstoss nehmen; wie denn eine polemische Beziehung auf diesen Dualismus mit einiger Wahrscheinlichkeit sich in den Worten des babylonischen Jesaias finden lässt, welche er Jahve gegenüber dem persischen König Cyrus in den Mund legt: „Ich bin der Herr und Keiner mehr; der ich das Licht mache und schaffe die Finsterniss, der ich Frieden gebe und schaffe das Uebel; ich bin der Herr, der solches Alles thut!" (45, 6. 7.) Allein bald schlich sich doch auch in den jüdischen Vorstellungskreis der Glaube ein an böse Geister und einen Fürsten derselben, ähnlich dem Ahriman, nehmlich den Satan, d. h. Widersacher; Sach. 3, 1 steht derselbe als Verkläger des Volks Israel vor Gott; und 1. Chron. 22, 1 ist er es, der dem David den sündigen Gedanken einer Volkszählung eingibt, was nach der früheren Darstellung in 2. Sam. 24, 1 eine unmittelbare Wirkung des Zornes Gottes gewesen war. — Besonders deutlich sind die Spuren persischer Einflüsse in der prophetischen Darstellung der Urgeschichte der Welt und Menschheit 1. Mos. 2—4. Persischen Vorstellungskreisen entlehnt ist der Garten Eden mit seinen vier Strömen und besonders mit seinem Lebensbaum, welcher die Unsterblichkeit zu geben die Kraft

Digitized by Google

hat (es ist der persische Homa-Baum). Auch dass nach dieser Schöpfungssage der Mensch zuerst nur als Mann erschaffen und erst später, nach den Thieren, aus ihm das Weib gebildet wurde (was zu dem ersten Schöpfungsbericht Kap. 1 im Widerspruch steht), könnte in der persischen Sage vom Urmenschen Gaiumard eine Begründung finden. Jedenfalls beruht die Erzählung vom Sündenfall auf persischen Anschauungen; nach diesen dringt in die reine Schöpfung Ahura's von Ahriman her das Böse und Uebel ein, und zwar unter Mitwirkung oder Vermittlung der Schlange Azhi Dahak, welche das Hauptwerkzeug Ahriman's ist; und auch der Hergang im Einzelnen ist ganz ähnlich wie 1. Mos. 3: eine Verführung zum Hochmuth und zum Abfall vom guten Schöpfer mittelst lügenhafter Ueberredung. Und beiderseits folgt dann gleich auf den Fall die trostvolle göttliche Verheissung, dass der hiemit begonnene Kampf des Guten und Bösen mit dem endlichen Sieg des erstern schliessen werde; denn das sogen. Protevangelium 3, 15 hat seine merkwürdige Parallele an dem Wort Ahura's: er wolle den schaffen, welcher den Schutz aussprechen soll — Zarathustra. Dass bei dieser genauen Uebereinstimmung die Priorität auf Seiten der Perser und nicht der Juden ist, muss daraus geschlossen werden, weil die Schlange in der zarathustrischen Religion gewöhnlich vorkommt als dienendes Werkzeug des feindlichen Prinzips, wie sie denn schon in der arischen Naturreligion das Sinnbild aller schädlichen Kräfte ist, wogegen bei den Semiten sich hievon nichts findet und die Verführung der Menschen durch die überredende Schlange hier eine ganz singuläre Vorstellung bleibt. Zudem steht diese Darstellung vom Aufkommen des Bösen infolge der Verführung durch die Schlange in Widerspruch mit der ältern Relation der Urgeschichte (6, 1—5), wornach das Böse, die Verwilderung und Gewaltthätigkeit der Menschen die Folge ist von den Vermischungen der Göttersöhne mit den Töchtern der Menschen — ein Zug, der gewiss dem ältesten Sagenkreis der Hebräer entnommen ist. Aber eben diese an die Naturreligion anstreifende mythologisirende Vorstellung von der Entstehung des Bösen mochte dem reineren prophetischen Bewusstsein nicht mehr ganz genügen und daher mochte dem prophetischen Erzähler die

Digitized by Google

zarathustrische Sage von der verführenden Schlange zur Erklärung der Entstehung des Bösen besser geeignet erscheinen. Da er aber doch diese Schlange nicht als Organ eines Gotte entgegengesetzten bösen Prinzips, wie Ahriman es ist, einführen konnte oder wollte (aus monotheistischem Interesse), so entstand die bekannte Schwierigkeit, dass man bei der biblischen Sage nicht begreift, was man sich unter dieser bösen Schlange zu denken habe, wie sie zu ihrer Verführersrolle kam oder wessen Werkzeug sie eigentlich war? Diese Schwierigkeit hat die jüdische Dogmatik erst in nachkanonischer Zeit mittelst der Lehre vom Satan zu lösen versucht, womit dann freilich die Entstehung des Bösen vom Menschen zurück auf den Satan geschoben und damit doch auch nicht erklärt war. Dass übrigens im Prophetismus nirgends, so oft er auch von der menschlichen Sündhaftigkeit redet, auf die Geschichte vom Sündenfall Rücksicht genommen ist, wird ebenso einfach begreiflich unter Voraussetzung des hier nachgewiesenen späten Ursprungs dieser Sage, als es nach der herkömmlichen Voraussetzung unerklärlich bliebe. — Endlich hat es auch eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Auferstehungsglaube, von welchem sich seit der exilischen Zeit vereinzelte Spuren finden, von persischen Einflüssen herrührt. Zwar ist in Hesek. 37. nicht direkt eine leibliche Auferstehung gelehrt, sondern es wird nur die Neubelebung des erstorbenen Volks unter diesem Bilde veranschaulicht; aber doch setzt schon diess eine Bekanntschaft mit dieser Lehre voraus, wie wir sie im Mosaismus noch entfernt nirgends finden. Auch in Jes. 26, 19 ff. ist die Auferstehung der Todten noch nicht zwar als bestimmte Lehre, aber doch als ein bis an Hoffnung und Ahnung streifender inniger Wunsch ausgesprochen. Es ist dabei zu bemerken, dass Jes. 24—27 übereinstimmend von den besten Kommentatoren*) als Bruchstück eines exilischen Propheten erkannt wird; also bestätigt diese Stelle, dass vom Exil an der Auferstehungsglaube, wenn auch anfangs nur schüchtern, in Israel auftauchte. Dann hat es aber doch gewiss viel Wahrscheinlichkeit, dass derselbe durch den Verkehr mit den Persern,

*) Man vergl. z. B. Knobel zu d. St.

Digitized by Google

welche diesen Glauben hatten (s. oben), mindestens angeregt worden ist*). Als lehrhaftes Dogma erscheint der Auferstehungsglaube erst in späten Schriften, wie Buch Daniel (12, 2 f.) und Buch der Weisheit. — Was man auch von dem Werth dieser einzelnen Lehren halten möge, jedenfalls war es ein grosser Vortheil, dass das an dogmatischen Formen bisher noch so arme Judenthum durch diese Berührung mit der ihm nächstverwandten heidnischen Religion der Perser eine Bereicherung seines religiösen Vorstellungskreises erhielt**). Es war damit die Möglichkeit einer mannigfaltigen und zugleich festbestimmten Bildersprache oder einer kirchlichen Dogmatik gegeben, ohne welche das jüdische Volk schwerlich den Reizen heidnischen Bildwerks hätte widerstehen können. Zugleich liegt aber auch für den Geschichtsphilosophen eine hohe Genugthuung in der Wahrnehmung, dass das Beste, was auf religiösem Gebiet das Heidenthum, was die Arier speciell hervorgebracht hatten — und diess ist gewiss die zarathustrische Religion — nicht auf den engen Kreis eines Volks beschränkt blieb, sondern in den Strom der religiösen Menschheitsgeschichte hereingezogen und für die Oekonomie der Erziehung der Menschheit nutzbar gemacht wurde.

Fassen wir zum Schluss die lehrhaften Ergebnisse des Prophetismus übersichtlich zusammen, so sind es in Kürze folgende Punkte:

1. Jahve, der Gott Israels, ist der einzige Gott; und zwar diess nicht mehr bloss in dem religiösen Sinn, dass er der einzige Gegenstand der Verehrung für Israel ist, ohne doch andere Volksgötter bei andern Völkern auszuschliessen, sondern im vollen Sinn des strengen Monotheismus: als der alleinige Herr, Regent und Schöpfer der ganzen Welt. Die Erweiterung des Gesichtskreises, die politische Verwicklung Israels mit andern Völkern führte zu der klar bewussten

*) Vielleicht dürfen wir die Vermuthung wagen, dass der „Lichtthau", durch welchen a. a. O. Gott die Todten erwecken soll, in dem entsprechenden persischen Vorstellungskreis seine Erklärung finden könnte.

**) Man vergl. Ewald, Gesch. etc. IV, 217 (3. Ausg.).

Digitized by Google

Erkenntniss, dass der Leiter der Geschicke Israels auch der Regent der übrigen Völkergeschicke, also der Herr aller Völker, der Machthaber über die ganze Welt und als solcher auch die alleinige Ursache des Daseins der ganzen Welt, der Schöpfer, sein müsse. Zugleich aber vertiefte sich auch die Erkenntniss seines Wesens. Der Begriff der göttlichen „Heiligkeit" enthielt nach dem Mosaismus eine negative und eine positive Seite: die Uebernatürlichkeit oder das Abgewandtsein Gottes vom Naturleben als endlichem und unreinem, und die Geschichtlichkeit oder das Zugewandtsein Gottes zum Volksleben Israels als seinem geschichtlich gewordenen Eigenthum; und zwar hatte erstres seinen Grund in letztrem, letztres aber hatte seinen Grund nicht etwa im göttlichen Wesen, sondern nur in der äusserlichen Geschichtsthatsache der Erlösung aus Aegypten; die Offenbarung Gottes war also nicht eigentlich eine Offenbarung seines Wesens, sondern nur seines Willens und beruhte nicht auf einem wesentlichen und ewigen Verhältniss zwischen Gott und Mensch, sondern nur auf einem zufälligen einmaligen Willensakt Gottes in der Geschichte eines besondern Volks. Indem aber beim äussern Zerfall eben dieses Volks die Propheten um so fester sich an Gott anklammerten und in der Gottinnigkeit ihres gläubigen Gemüths sich unauflöslich mit Gott verbunden fühlten, erwuchs ihnen aus dieser Selbstgewissheit ihrer Gottesliebe die Gewissheit der Menschenliebe Gottes; sie erkannten nun (mehr oder weniger klar bewusst), dass das Verhältniss Gottes zu den Menschen nicht auf einigen Thaten der Vergangenheit beruhe, sondern auf seiner Liebe als einer wesentlichen und ewigen göttlichen Eigenschaft, welche, wie sie schon der letzte Grund der vergangenen Offenbarungsthaten war, so auch für alle künftigen Zeiten der nie zu erschöpfende Quell alles Heils für sein Volk bleibt. Und nicht für sein Volk allein, sondern für alle Völker der Erde wird sie zur Heilsquelle; denn hat die göttliche Offenbarung ihren Grund in seiner Liebe als einer Wesensbestimmtheit Gottes, so kann sie in dieser keinen Grund finden zu einer definitiven Beschränkung auf ein einziges Volk, sondern diese Beschränkung kann dann nur als anfängliches Mittel zur endlichen Allgemeinheit des Heils, als Anfang der

Digitized by Google

Realisirung eines an und für sich unbeschränkten Heilsrathschlusses betrachtet werden; Israel ist dazu auserwählt, um ein Licht für die Heiden zu werden, damit aus Abrahams Geschlecht ein Segen komme für alle Geschlechter der Erde. So wird hier die Heiligkeit Gottes nach ihrer positiven Seite sowohl intensiv vertieft zur göttlichen Liebe, als extensiv erweitert zum allgemeinen Heilswillen. Damit hängt aber auch eine andere Fassung der Heiligkeit Gottes nach ihrer negativen Seite zusammen. Die sittliche Zuwendung der göttlichen Liebe zum Menschen kann zu ihrer Kehrseite nicht mehr sowohl die Abwendnng Gottes vom Naturleben und dem natürlich-Unreinen haben, als vielmehr die Abwendung vom sittlich-Unreinen, den Zorn gegen die menschliche Sünde, und zwar sofern diese nicht bloss eine levitische Verunreinigung, sondern eine moralische Treulosigkeit gegen Gott ist. Der mosaische Gegensatz des heiligen Gottes gegen das natürlich-Unreine, — ein Gegensatz, der selber noch etwas Naturhaftes an sich hatte — tritt nun zurück und in Vordergrund tritt der rein ethische Gegensatz Gottes gegen das sittlich-Unreine: die Gerechtigkeit Gottes, die vernichtende Bethätigung der göttlichen Macht gegenüber allem Ungöttlichen, sofern es als Widergöttliches sich will geltend machen. So furchtbar aber auch von den Propheten der verzehrende Zorn der göttlichen Strafgerechtigkeit geschildert wird: sie stehen doch schon nicht mehr auf dem einfachen Gesetzesstandpunkt, wornach die Strafe als Vergeltung üblen Thuns durch entsprechendes übles Erleiden reiner Selbstzweck ist, sondern immer greift der Gedanke über, dass das schwerste Strafgericht zuletzt sich doch wieder als Züchtigungsmittel zur Erlösung erweist. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe (Hes. 18, 23); Gott straft den Menschen, damit er, weise geworden, sich bekehren lasse (Jer. 31, 18—23); das Gericht gleicht einem Pflügen und Dreschen, bei dem es nicht auf Zerstörung, sondern auf Gewinnung bleibender Frucht abgesehen ist (Jes. 28, 23—29); unvergleichlich schön schildert Psalm 103 die Unerschöpflichkeit göttlicher Gnade gegenüber aller Grösse menschlicher Schuld. So ist schon dem prophetischen Bewusstsein die strafende Gerechtigkeit nur eine Seite an der göttlichen Liebe,

Digitized by Google

ein dienendes Mittel zu ihrer Verwirklichung, nicht aber ihre Schranke oder vollends eine höhere Macht über ihr.

2. Im Mosaismus war es das Volk, nicht der Mensch, dem die göttliche Offenbarung galt, daher bezog sich auch das Gesetz nur auf die richtige Beschaffenheit des Volkslebens, auf die bürgerliche Rechtsordnung im Verkehr der Bürger unter einander und auf die priesterliche Gottesdienstordnung, also durchweg auf das äusserliche Leben, wie es dem Gesetz des Buchstaben allein untergestellt sein kann. Als aber im Verlauf der Geschichte die Erfahrung lehrte, dass trotz der Einhaltung dieser äusseren Rechtsgebote und Kultusformen doch das Leben eines Volks gründlich verderbt und sein Herz von Gott abgewandt sein kann, da vertiefte sich den Propheten die Forderung des Gesetzes dahin, dass es nicht auf das äussere Thun des Menschen nach dem Buchstaben des Gesetzes allein ankomme, sondern auf seine Gesinnung, auf sein Herz. Der Mensch also, der Einzelne und zwar nach seinem innersten Selbst, ist jetzt Gegenstand des göttlichen Willens; geschaffen nach Gottes Bild, ist er auch bestimmt, Gott zu dienen und zwar nicht mit seinen Lippen nur, sondern mit seinem Herzen; lieben soll er Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen. — Aber eben damit, dass sich jetzt die Anforderung an den Menschen in dieser Weise verschärft, erscheint auch dessen wirklicher Zusand um so mehr in seiner ganzen Unangemessenheit an den göttlichen Willen; die Sünde wird nicht mehr bloss in der einzelnen That der Gesetzesübertretung gesucht, sondern man erkennt ihren tiefern Grund in der dem Gesetze widerstrebenden Gesinnung, man erkennt, dass das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf (1. Mos. 8, 21), dass ihm von Geburt an zugleich mit der natürlichen Schwachheit und Hinfälligkeit seines ganzen Wesens und Lebens auch die sittliche Unreinheit des Herzens und Unbeständigkeit des Geistes anhaftet (Ps. 51. 103, 14 f. Hiob 14, 4. 4, 17 – 21). — Da nun aber Gott auf den Menschen überhaupt und auf den Israeliten insbesondere ein Recht hat, so ist die Sünde als gottwidrige Gesinnung ein persönliches Unrecht gegen Gott, eine Rechtsverletzung, ein Treubruch, eine Empörung, welche

Digitized by Google

Gott nicht ungestraft lassen kann. Und zwar wird das Gericht, welches als Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit auf die menschliche Sünde folgt, um so schwerer sein müssen, je weiter die treulose Gesinnung um sich gegriffen, je mehr sie das ganze Volk verderbt hat. Aber so schwer das Gericht ist, führt es doch nicht zur Vernichtung des Gottesvolks, sondern, indem es die beharrlich Widerstrebenden hinwegrafft, ist es für das Ganze doch nur eine heilsame Sichtung und für den übriggebliebenen Rest eine Züchtigung, die zum Bessern führt. Indem eben dieser Rest unter den schwersten Strafgerichten, die doch er gerade am wenigsten verdient hat, treu ausharrt, so wird er mittelst dieses seines (relativ) unschuldigen Leidens zu einem Segen für das übrige Volk, ja für die ganze Menschheit, da von ihm allein die Erlösung und Wiederherstellung ausgehen kann (Jes. 53). — Die Erlösung selbst besteht zunächst in Wiederherstellung des israelitischen Volksthums auf dem heiligen Boden, in der Heilung des Schadens Josephs d. h. der Zerrissenheit der Nation in ein Nord- und Südreich, und in Wiederaufrichtung der alten Herrlichkeit des davidischen Königthums. Aber auch auf die übrigen Völker dehnt sich das davidische Friedensregiment zugleich mit den Segnungen der wahren Religion Israels aus; ja selbst das Naturleben wird Theil haben am allgemeinen Frieden des Gottesreichs. Diess Aeussere alles ist aber doch nur die eine Seite der erwarteten Heilszeit; nicht minder wichtig ist die andere: die sittliche Umwandlung und Erneuerung der Menschen. Und zwar wird die Bekehrung bald vom Menschen gefordert als die Bedingung für die göttliche Rettungsthat, bald aber erscheint sie auch selbst schon als göttliche Wirkung (Jer. 31, 18) und vollendet jedenfalls ist sie erst damit, dass Gott selbst ein neues Herz schafft, dass er sein Gesetz in die Herzen schreibt, dass er seinen heiligen Geist gibt als die innere Garantie für die Unverbrüchlichkeit des neuen Bundes.

3. Diese Heilszeit erwartete nun der Prophetismus schon in naher und nächster Zukunft; wie das Gericht Gottes über die menschliche Sünde in der Zerstörung des nationalen Lebens und Wegführung in die Gefangenschaft zu gipfeln schien, so fiel ihm auch die Erlösung ganz zusammen mit

Digitized by Google

der Rückkehr aus dem Exil. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht; die Zustände der Heimgekehrten blieben weit hinter den hochgespannten Erwartungen zurück, ja sie blieben immer mehr oder wenig gedrückt. Und doch konnte man diese Hoffnungen und Erwartungen selbst nicht aufgeben; sie waren ja ein Postulat des Glaubens an die Treue der göttlichen Gnade. Zweierlei war nun möglich und beide Auswege wurden eingeschlagen. 1) Man konnte das in der Gegenwart noch immer Versagte einfach noch weiter hinausschieben und von einer mehr oder weniger fernen Zukunft erwarten. Je weniger aber in der öden und gedrückten Gegenwart sich eine Möglichkeit für eine natürlich-geschichtliche Wendung zum Besseren entdecken liess, desto mehr musste sich die Hoffnung einer künftigen Heilszeit in's Uebernatürliche steigern; man konnte sich's kaum anders denken, als dass diese Heilszeit durch wunderbare Gottesthaten in's Werk gesetzt werden müsse; wobei es wenig Unterschied macht, ob man diese Wunderthaten Gottes zu Gunsten der Herstellung der theokratischen Heilszeit durch einen besondern menschlichen Gesandten Gottes, den Messias, vermittelt dachte (wie noch der letzte Prophet Maleachi that); oder ob man ohne solchen menschlichen Mittler das Ganze unmittelbar von Gott veranstaltet und das neue Reich nach der Weise der alten Gottesgemeinde in der Richterzeit direkt unter göttlichem Regiment stehend dachte (wie diess in dem spätern Ausläufer des Prophetismus, in der nachprophetischen Apokalyptik zur Regel wurde und bei Daniel namentlich unverkennbar der Fall ist). 2) Neben dieser Richtung her gieng aber auch noch eine andere, welche im schroffen Gegensatz zu dieser Glaubenszuversicht vielmehr vom Augenschein der Erfahrung ausgehend dazu kam, an der Richtigkeit der ganzen Voraussetzung zu zweifeln, auf welcher jene Hoffnungen beruhten, an der Voraussetzung nehmlich, dass dem Innern der frommen Gesinnung auch ein äusserer Glückszustand als gerechter göttlicher Lohn entsprechen müsse. Lehrte ja doch die Erfahrung im Einzelnen und Kleinen so oft das gerade Gegentheil: dem Guten und Frommen gieng es gar oft äusserlich schlimm, während der Gottlose sich alles Glückes erfreut. Es ist ein erhabenes Schauspiel, wie das nachexilische Juden-

Digitized by Google

thum mit solchen Zweifeln, welche seine eigenste Grundlage erschütterten, sich abgerungen hat. Ein Ausweg lag allerdings nahe und Manche mögen sich in späterer (makkabäischer) Zeit damit beruhigt haben: die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung, in welcher die Räthsel der diesseitigen Weltregirung sich lösen sollten. Nicht Alle konnten dieses Trostes froh werden; das Buch Hiob streift an diese Hoffnung von ferne an (Kap. 14), lässt sie aber alsbald wieder fallen, um schliesslich zu dem alten Trost sich zu bequemen, dass es dem Guten noch auf Erden schliesslich gut gehe — ein Trost, der doch der Erfahrung gegenüber sehr wenig stichhaltig ist. Andere, wie der Verfasser des „Predigers", blieben mitten im Zweifel stecken und hielten sich bei der Unsicherheit des Menschen in allen religiösen Fragen an die praktische Moral (12, 13). Wenigen endlich gelang es, im heissen Ringen mit diesen Zweifeln sich zu jener Höhe frommer Gemüthsstimmung zu erheben, die uns an dem Verfasser des 73. Ps. wie ein Vorklang christlicher Glaubensfreudigkeit anmuthet, wenn er die Zuflucht aus dem dunklen Irrsaal menschlicher Lebensräthsel unmittelbar in der Gottesgemeinschaft selbst sucht und findet: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; ob mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, meines Herzens Trost und mein Theil!" (V. 25 f.) So ist hier das Judenthum auf dem Wege, durch die Zweifel an der Wahrheit seiner Grundvoraussetzung die Schranke der Aeusserlichkeit, die ihm von seinem mosaischen Ursprung stets und auch noch in der prophetischen Messiasidee anhaftete, von sich abzustreifen, aus der Knechtschaft in die Kindschaft Gottes hindurchzudringen. Und dürfen wir in jenen prophetisch-apokalyptischen Hoffnungen die positive Vorbereitung des Christenthums erblicken, so ist dieser Skepticismus die nicht minder wichtige negative Anbahnung für die Religion des Geistes und der Wahrheit gewesen.

Digitized by Google

2. Abschnitt:
Der Islam*).

9. Kapitel.
Der Stifter des Islam.

Die Religion der Araber hatte sich vom höchsten Alterthum bis auf die Zeit Muhammed's fast nicht geändert; es war so ziemlich die ursemitische Religion geblieben: ein Gestirndienst in dem Sinn, dass die göttlichen Naturkräfte hauptsächlich (aber nicht ausschliesslich) an die Gestirne geknüpft, in Sonne, Saturn und Jupiter einerseits, in Mond und Venus andererseits angeschaut und verehrt wurden, wobei jedoch über alle Einzelgottheiten, deren Verehrung bei den einzelnen Stämmen verschieden war, ein Gott als der gemeinsame aller Stämme mit entschiedener Suprematie hervorragte. Es war diess Allah, eigentlich: „der Gott" κατ' ἐξοχην; das Stammwort bedeutet**) entweder das Erhabensein oder das Leuchten, in beiden Fällen stimmt dieser höchste und gemeinsame arabische Gott sehr gut überein mit dem ursemitischen Himmelsgott Bel, Baal, El Eljon der nördlicheren semitischen Stämme. Wie aber dieser als Baalsemes oder als Baal-Chijun an die Sonne oder an den Planeten Saturn geknüpft wurde, so scheint dasselbe dem arabischen Allah widerfahren zu sein; es finden sich***) sichere Spuren von Sonnenkultus, und der Hobal in der Kaaba zu Mecka wird auf Saturn gedeutet. Dem männlichen Himmels- und Sonnengott steht aber auch hier, genau wie bei den andern Semiten, die weibliche Erd- und Mondgöttin gegenüber: Allat oder, wie sie von Herodot genannt wird: Alilat, jedenfalls nur die weibliche Form von Allah. Neben ihr standen Uzza (d. h. die

*) Literatur: Weil: „Muhamed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre." Sprenger: „Das Leben und die Lehre des Mohammad." Kremer: „Geschichte der herrschenden Ideen des Islam." Nöldeke: „Das Leben Muhammeds" (populär) und dess. Aufsatz in Herzogs theol. Realenc. u. d. W.: Muhamed.

**) s. Sprenger, a. a. O. I, p. 291.

***) S. hierüber Osiander: „Studien über die vorislamische Religion der Araber" in der Zeitschrift d. D. morgenl. Gesellsch. 1853.

Digitized by Google

Mächtige) und Manat, auch mit Mond oder Venus in Beziehung zu setzen. Endlich glaubten die Araber noch an eine unbestimmte Menge von Wüstengeistern, Dschin, die theils als indifferente Lokalgeister, theils aber namentlich als neckische und schädliche Dämonen und Kobolde gedacht wurden; Götter waren diese sowenig je, als die griechischen Nymphen oder die germanischen Elfen, Zwerge u. s. w.; daher auch die Meinung Sprengers (I, 252. Anm.) als ganz unzulässig zu bezeichnen ist, dass die Dschinnen den Kern des arabischen Polytheismus gebildet haben, aus welchem die Planetengeister erst erwachsen seien. Dieser Polytheismus lag vielmehr von Anfang in der Mehrheit der Naturgottheiten, die an die verschiedenen Gestirne geknüpft wurden; er wurde aber dadurch noch befördert, dass die einzelnen arabischen Stämme ihre besonderen Schutzgottheiten haben wollten und diese mit Vorliebe oder auch ausschliesslich verehrten; so konnte es geschehen, dass, was ursprünglich nur ein anderer Name oder besondere Bezeichnung der gemeinsamen Gottheit war, zu besondern Göttern wurde (so vielleicht Uzza neben Allat, *) oder Hobal neben Allah), ja dass diese Partikulargottheiten sogar allmählig den allgemeinen Gott Allah in den Hintergrund drängten **), wenn auch nicht für das Bewusstsein überhaupt, welchem die Suprematie Allah's stets gegenwärtig blieb, so doch für die Praxis des Kultus. Diess geschah insbesondere, seit der Stamm Kuraisch in Mecka die Herrschaft an sich riss und seinen Partikulargott Hobal (Saturn) zum Hauptgott unter den 360 Stammgöttern des arabischen Pantheons machte ***). Dieser politische Akt musste der alten reineren Verehrung des ursemitischen Allah einen schweren Stoss versetzen und die arabische Religion völlig in polytheistische Richtung hineindrängen. Um so erklärlicher ist die tiefe und unversöhnliche Feindschaft, die von Anfang zwischen dem herrschenden Stamm Kuraisch und dem monotheistischen Reformator Muhammed hervortrat. — Für das Bedürfniss des Kultus, die Gottheit unmittelbar gegenwärtig anzuschauen, genügten lange Zeit einfache Naturgegenstände, wie Bäume oder Steine; die Verehrung, die sich an sie knüpfte,

*) s. Osiander a. a. O. p. 491.
**) s. Sprenger a. a. O. I. p. 251.
***) s. Osiander a. a. O. p. 493 ff.

Digitized by Google

galt nicht ihnen unmittelbar (als Fetischen), sondern sofern sie hervorragende „Wohnorte“ der unsinnlichen Gottheit sein sollten; man erinnere sich dabei an die bei den alten Hebräern (z. B. 1. Mos. 28) vorkommenden Bethel-Steine, oder an die Therebinten zu Mamre. Daneben findet sich aber auch Verehrung des Sonnengottes unter den symbolischen Gestalten von Adler, Pferd und Löwe. Von hier aus war dann nur noch ein Schritt zur Menschenge staltder Götterbilder, deren Gebrauch namentlich beim Hobalkultus sicher ist. Die Araber wollen diese Idole erst von Syrien aus eingepflanzt sein lassen; allein sie können auch ebensogut von selbst aus den roheren Formen des Stein- und Baumdiensts entstanden sein. — Da die Mantik eine Hauptrolle im arabischen Kultus, wie in jeder Naturreligion, spielte, so waren die wichtigsten Kultusorgane nicht sowohl Priester, als vielmehr Seher. Wie die alten Hebräer, so suchten auch die Araber in allen zweifelhaften Fällen des öffentlichen wie des Privatlebens, namentlich auch bei Rechtsstreitigkeiten, sich Rath bei den Sehern; diese ertheilten ihn entweder mittelst des Looses, das gewöhnlich an heiliger Stätte vor einem Götterbild mittelst verschiedener Stäbe (bei den Hebräern waren es Loos-Steine) gezogen wurde; oder aber gaben sie ihr Orakel unmittelbar durch Wahrspruch. Diese Seher hielt man für Stimmen höherer Mächte, welche ihnen das Verborgene kund thun, namentlich sollten sie stets Dschinnen zu ihrer Verfügung haben. Da aber bei ihren visionären Orakeln auch viel Unsinniges, ja Betrügerisches mitunterlief, so geriethen sie allmählig in Misskredit und zu Muhammed's Zeit war „Seher“ schon beinahe ein Schimpfwort.

Die religiöse Bewegung, aus welcher der Islam hervorgieng, hatte schon vor Muhammed im sechsten Jahrh. p. C. begonnen. Angeregt durch jüdische Einflüsse, die von den zahlreichen jüdischen Handelskolonieen im Norden Arabiens ausgiengen, hatte sich eine arabische Sekte gebildet, welche die Vielgötterei ihrer Landsleute verwarf und an die Einheit Gottes glaubte; vom Volk wurden sie Abtrünnige oder Freigeister (Hanyf) genannt; sie selbst aber behaupteten, vielmehr dem alten von Abraham herstammenden wahren Glauben ergeben zu sein. Abraham bezeichneten sie als den Stifter ihrer Gemeinschaft, wie sie denn auch auf ihn ihre

Digitized by Google

Religionsschriften, die sie aus jüdischer Theologie überkommen hatten, zurückführten. Da in der Familie Muhammed's selbst einige Glieder dieser Sekte waren, so werden wir dieses Mittelglied zwischen Judenthum und Islam nicht unterschätzen dürfen.

Muhammed wurde 571 p. C. zu Mecka als Sohn unbemittelter Eltern geboren; frühe verwaist wurde er von seinem Oheim Abu Talib aufgenommen und zum Kaufmann erzogen. Schon frühe machte er mit seinem Oheim grössere Handelsreisen, die ihn Bekanntschaft mit Juden und Christen machen liessen und die der Sage ein reiches Feld zu wunderbaren Kindheitsgeschichten und Vorspielen künftigen Prophetenthums bieten. Die Dürftigkeit der Verhältnisse, unter welchen er seine Jugend verlebte, erhellt daraus, dass er eine Zeit lang seinen Lebensunterhalt als Hirte in der Nähe Meckas verdienen musste. Diess änderte sich jedoch völlig, als eine reiche Kaufmannswittwe, auf seine Tugenden aufmerksam gemacht, ihn zu ihrem Geschäftsführer und bald zu ihrem Gemahl machte. Er war 25 Jahre alt, als er sich mit der 40jährigen Chadidscha verheirathete. Er lebte sehr glücklich in dieser Ehe, in welcher ihm ein Sohn und vier Töchter geboren wurden. Seine Kaufmannschaft betrieb er zwar fort, aber, wie es scheint, mit wenig Glück und wenig Eifer. Vielmehr zog er von Jahr zu Jahr mehr dem thätigen Leben die Einsamkeit vor; auf Tage und Monate zog er sich in die Höhle des Berges Hara, nahe bei Mecka zurück, wo er theils allein, theils in Begleitung seiner Gattin religiösen Betrachtungen nachhieng. So gewiss diess eine aussergewöhnliche religiöse Tiefe und einen ernsten Wahrheitsdrang des Mannes beweist, so wäre er doch dadurch allein schwerlich der Prophet und Religionsstifter geworden, wäre nicht jene geistige Anlage mit gewissen abnormen körperlichen Zuständen zusammengetroffen, wodurch sie eine ekstatisch-visionäre Form annahm. Er litt nehmlich an einer Nervenkrankheit, welche die Einen (Weil) als Epilepsie, die Andern (Sprenger) als Hysterie bezeichnen und welche in heftigen Krampfanfällen und Hallucinationen des Gesichts und Gehörs sich äusserte. Hallucinationen infolge krankhafter Nervenzustände hat es zu jeder Zeit gegeben und besonders häufig im Oriente; wo sie mit vorherrschendem religiösem Trieb zusammentreffen, da

Digitized by Google

werden sie zu Visionen d. h. zu einem Schauen überirdischer Objekte mit leibhaften Augen*). Was aber den Gegenstand solches visionären Schauens bilde, das hängt ab vom sonstigen Bewusstseinsinhalt, von der Höhe und Reinheit der religiösen Vorstellungen, von der freudigen Gehobenheit oder trüben Gedrücktheit des religiösen Gemüths. Eine Eigenthümlichkeit habitueller Visionäre ist, dass sie einen Führer, ein Dämonion, bei sich haben, mit dem sie ganz ebenso wie mit einem menschlichen Wesen verkehren; es ist das nichts Anderes als die feststehende Form, in welcher sich die habituelle Eigenthümlichkeit der Zustände ihres erregten Nervenlebens objektivirt; welcher Art also diese letztern sind, von der Art wird auch der Führer sein: bald Engel, bald Teufel. Muhammed nun hatte seine Anfälle anfangs für Wirkungen einer dämonischen Besessenheit gehalten und sich darüber so unglücklich gefühlt, dass er nahe daran war, seinem Leben ein Ende zu machen. Da trat eine entscheidende Wendung ein durch ein Traumgesicht, das er im Sommer 612 während seines Aufenthalts auf dem Berge Hara hatte. Es erschien ihm nehmlich im Traum ein Engel des Herrn, drückte ihn heftig und sprach: „lies"! Muhammed antwortete: „Ich will nicht lesen." Der Engel machte ihm noch banger, aber er weigerte sich wieder. Endlich sprach der Engel: „Lies im Namen deines Herrn, welcher erschaffen hat — er hat erschaffen den Menschen aus Blutklumpen. Sprich dich aus, denn dein Herr ist der grossmüthigste, welcher gelehrt hat durch die Feder, gelehrt hat er den Menschen, was er nicht wusste." Nach diesem Traumgesicht soll nun nach den alten Biographen Muhammed sich für besessen gehalten haben und fast wahnsinnig geworden sein; da habe sich seine Frau Chadidscha an ihren Vetter Waraka gewandt, welcher ein ge-

*) Letzteres ist wesentlich und unterscheidet die Vision auf's bestimmteste von Träumen oder Phantasieen. Es findet (was noch immer viel zu wenig beachtet wird) in der Vision eine objektive Affektion des Sinnesorgans statt, nur nicht durch den materiellen Reiz eines äussern Gegenstandes, sondern durch den seelischen Reiz des sensiblen Nervenlebens, also eines inneren (halbgeistigen) Zustandes. Man vergl. darüber die Bemerkungen von Sprenger I. 3. Kap., ebenso Holsten über die Christusvisionen des Apostel Paulus. („Altes u. Neues") p. 79 ff.)

Digitized by Google

lehrter Hanyf gewesen sei und dieser habe sie und Muhammed getröstet durch die Versicherung, dass es nicht dämonische Wirkungen, sondern Engelserscheinungen seien, und dass Muhammed zum Propheten Gottes bestimmt sei. Allein mit Recht bezweifelt Sprenger die historische Genauigkeit dieser Angaben; es lässt sich in der That nicht einsehen, warum gerade auf eine so unzweideutige Engelsvision hin die Befürchtungen Muhammed's sollten hervorgetreten sein. Die Sache wird sich vielmehr so verhalten, dass Muhammed schon viel früher ähnliche Anfälle, nur von dunklerem Charakter, gehabt und darüber sich seine Skrupel gemacht und Besprechungen mit dem frommen und gelehrten Vetter gehabt haben wird; die Aufklärungen und Beruhigungen, die er bei diesem erhielt, mögen dann zur Folge gehabt haben, dass das vorhin erwähnte Traumgesicht sich zur unzweideutigen Engelsvision und zur entscheidenden Gottesoffenbarung ihm gestaltete; er selbst muss es so betrachtet haben, denn er legte diesem Gesicht eine entscheidende Bedeutung bei und nahm es später in den Koran auf. Gleichwohl — und diess ist von grosser psychologischer Wahrheit — traten auf's Neue Zweifel und innere Kämpfe ein; als die Engelserscheinung sich nicht, wie Muhammed gehofft hatte, bald wiederholte, glaubte er auf's Neue, dass Alles nur Wirkungen böser Geister, Besessenheit, gewesen sei; und lieblose Nachbarn bestärkten ihn in diesem Glauben. Indessen mehrten sich die Hallucinationen; er hörte in der Einsamkeit aus Steinen und Bäumen Stimmen: „Heil dir, o Gesandter Gottes!" Und endlich trat mit einer neuen Offenbarung eine letzte Krisis ein; der Engel Gottes erschien ihm und versicherte ihn: „Du bist kein Besessener, sondern es erwartet dich unendlicher Lohn, denn du hast einen hohen Beruf und magst zufrieden ruhen. Bald wird der Herr dir bescheeren und du wirst zufrieden sein und dich nicht beschweren; es sei dir nicht bang! Hat er dir nicht eine Heimath gegeben, da er dich gefunden als Waise, und hat er nicht, da du noch irrtest (im Heidenthum befangen warest), dich gebracht auf's rechte Geleise? Haben wir dir nicht die Brust geöffnet und erleuchtet mit unserem Lichte? und dich befreit von dem Gewichte, das auf deinem Rücken drückte, und haben dich berühmt gemacht? Auf Leiden folgen Freuden!

Digitized by Google

ja auf Leiden folgen Freuden. Da nun deine Drangsale vorüber sind, so strenge dich an und verlange nach deinem Herrn!" Es ist das ein Entwicklungsgang, wie er bei allen religiösen Heroen in ähnlicher Art wiederkehrt: auf die Zeit schwerer innerer Kämpfe, in welchen der beschränkte Geist des Individuums ringt mit der höheren Macht, die ihn zu ihrem Organ bestimmt hat, folgt der Entschluss, die Hingabe an die hohe Berufung, welche sich durch die innere Stimme aufdrängt, und damit der innere Friede und zugleich der freie Verkehr mit einer höheren Welt, welche sich dem empfänglichen und folgsamen Organ nunmehr frei erschlossen hat. Nach dieser Krisis, sagt die Tradition des Islam, folgten die Offenbarungen ohne Unterbrechung; die bösen Geister, deren Furcht ihn peinigte, hatten ihn verlassen und die Engel waren jetzt um ihn. In dieser und allen ähnlichen Erscheinungen der Religionsgeschichte ist es nicht minder falsch, mit den Rationalisten an Täuschung, als mit den Supranaturalisten an gemeine äussere Wirklichkeit zu denken. Es ist hier Alles wahr, wahr bis in's kleinste Detail, denn es ist reales Erlebniss im strengsten Sinn des Worts; nur aber ist es natürlich nicht ein Vorgang auf der gemeinen Schaubühne der Aussenwelt, sondern auf der Bühne der Innenwelt, innerhalb des Seelenlebens allein; das erregte Seelenleben aber reisst auch die sinnliche Organisation mit sich fort und zwingt sie, in sichtbaren Erscheinungen und hörbaren Wechselreden das innere Erlebniss zu vergegenständlichen, das innere Hin- und Herwogen der Mächte des Gemüths in ein äusserliches Drama zu übersetzen. Wer diese Natur des religiösen Schauens, wo alles Aeussere im Dienste des Inneren steht, wo Alles Realität hat, aber Realität nicht im Sinne der gemeinen materiellen Wirklichkeit, sondern Realität nur im Geist und für den Geist, der es erlebt, — wer diess noch nicht erkannt hat, der hat, wie gelehrt er sonst sei, wahrlich noch kein Recht, in Fragen der Religionsgeschichte mitzusprechen.

Muhammed wollte nun zunächst seine Verwandten von der ihm gewordenenen Offenbarung überzeugen und zum Glauben an die Einheit Gottes und Nichtigkeit der heidnischen Götzen bewegen. Er versammelte seine Verwandten und predigte ihnen: „Gott, der Einzige, sendet mich zur ganzen Welt und

Digitized by Google

zu euch insbesondere als seinen Apostel. Bei Gott, ihr werdet einst sterben, sowie ihr jetzt einschlafet, und wie ihr wieder (vom Schlaf) erwachet, so werdet ihr einst (vom Tod) auferstehen; dann müsst ihr von euren Thaten Rechenschaft geben und werdet belohnt für eure Tugend im Paradies und bestraft für eure Laster in der Hölle. Bei Gott, es hat noch nie Jemand den Seinigen wichtigere Kunde gebracht, sowohl in Betreff des jenseitigen als des diesseitigen Lebens!" Gegen ihn erhob sich sofort ein Oheim von ihm mit der Warnung an die Familie, man solle diesem Unheilstifter wehren, ehe noch die Andern ihn anfeinden; denn in diesem Fall müsste man ihn ehrenhalber vertheidigen und doch sei ihr Geschlecht den arabischen Stämmen allen und besonders dem der Kuraischiten nicht gewachsen. Man liess indess den neuen Propheten gewähren, ohne ihm Glauben zu schenken; er fieng nun schon auch an, öffentlich in Mecka aufzutreten und insbesondere das herrschende Geschlecht der Kuraischiten zur Bekehrung aufzufordern. Aber eben bei diesen stiess er auf den stärksten Widerstand, der seinen Grund nicht bloss in religiösem, sondern auch zugleich in politischem Konservatismus hatte; die Kuraischiten fürchteten, dass der Prophet ihrer aristokratischen Herrschaft ein Ende machen werde. Auf alle Weise versuchten sie daher, ihn unschädlich zu machen. Indem man ihm allerlei selbstische Motive unterstellte, versuchte man von dieser Seite, durch Versprechungen, ihm beizukommen: „Gib deinen Glauben auf! Willst du Geld, schöne Frauen, oder gelüstest du nach Herrschaft? Sage, was du willst, es soll dir gewährt werden. Oder siehst du etwa einen Geist, von dem du nicht dich befreien kannst, so wollen wir von unserm Gelde dir einen Arzt bezahlen!" Als er Alles ausschlug, forderte man als Zeichen seiner göttlichen Berufung allerlei Wunder von ihm, worauf er stets antwortete: „Ich bin nicht dazu gesandt, sondern nur, um euch das mir von Gott geoffenbarte Buch zu bringen." Als es zu Drohungen und thätlichen Misshandlungen kam, beschwor ihn sein Oheim und treuer Pflegevater Abu Talib, von seinem Prophetenthum abzustehen; aber Muhammed erwiederte: „Wenn sie die Sonne zu meiner Rechten und den Mond zu meiner Linken setzen, werde ich doch von meinem Vorhaben nicht abstehen, bis

Digitized by Google

Gott mich eines Besseren überzeugt oder mir den Tod sendet.“ Seine Besorgniss, dass nun auch sein Oheim die schützende Hand von ihm abziehen könnte, bestätigte sich nicht, vielmehr verpflichtete sich auf dessen Anregung das ganze Geschlecht zu seinem Schutze gegen die feindseligen Kuraischiten. Schmerzlich aber und demüthigend muss es für Muhammed gewesen sein, dass der so treu um ihn besorgte Oheim gleichwohl durchaus nicht seiner Predigt Glauben schenkte, sondern bis zu seinem Tode Heide blieb. Dagegen erlebte er um diese Zeit einen um so erfreulicheren Triumph durch die Bekehrung des kuraischitischen Jünglings Omar, des spätern Chalifen, der, von seinen Verwandten zum Mörder Muhammed's gedungen und schon auf dem Wege zur Ausführung seines Vorhabens, von seiner eigenen Schwester bekehrt wurde. Die immer zunehmenden Feindseligkeiten der Gegner bewogen nun den grössern Theil der Anhänger Muhammed's zur Auswanderung nach Abessynien, wo sie unter dem Schutze des christlichen Fürsten eine Gemeinde von beinahe 100 Seelen konstituirten. Muhammed selbst wollte noch nicht die Stadt verlassen, die er als seinen eigentlichen Wirkungskreis betrachtete. Nur einmal war er in das zwei Tagereisen östlich von Mecka gelegene Städtchen Taif entwichen, wo er um so eher Erfolg für seine Predigt und Schutz für seine Person zu finden hoffen mochte, als er mit den Einwohnern verwandt war. Aber diese Hoffnung war kläglich enttäuscht worden: sie hatten ihn aus der Stadt gewiesen und ihm Sklaven und Kinder nachgeschickt, die ihn mit Steinwürfen verfolgten, von denen er schwer verwundet wurde. Auf dieser Rückkehr von Taif, wo man ihn so behandelt hatte, nach Mecka, wo er täglich noch Schlimmeres erwarten musste, in dieser furchtbaren Situation geschah es, dass Muhammed die kühnste aller seiner Visionen hatte: es war ihm, als ob er auf einem geflügelten Ross nach dem Tempel von Jerusalem und von da bis über den siebenten Himmel hinauf vor Gottes Thron getragen würde, wo nicht nur die Patriarchen und früheren Propheten ihn als den geliebtesten Gesandten Gottes begrüssten, sondern auch die Engel ihm den Vorzug vor ihnen einräumen mussten und Gott selbst ihn als Perle und Zweck der ganzen Schöpfung verkündete. Die Legende hat aus dieser Vision eine leib-

Digitized by Google

haftige Entrückung in den Himmel gemacht und sie in aller erdenklichen Weise ausgesponnen; wir sind aber darum nicht befugt, das Ganze nur für ein Mährchen, am wenigsten für ein von Muhammed zur Begründung seiner Lehre erdichtetes Wundergeschichtchen zu halten; das wäre gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit; zumal da die Tradition selbst berichtet, es habe Muhammed bei der Erzählung dieses seines Gesichts nur bei Wenigen Glauben gefunden, bei allen Gegnern und sogar auch bei vielen Anhängern nur Anstoss erregt, sodass Manche darauf hin wieder von ihm abgefallen seien. Aber noch dieses selbige Jahr, in welchem seine Lage am traurigsten war und seine Hoffnungen auf Erfolg am tiefsten gesunken waren, legte den Grund zu seiner Grösse. Seine Predigt fand bei einigen Wallfahrern aus Medina Anklang; sie liessen sich bekehren und missionirten nun in ihrer Heimath für den neuen Glauben. Diess hatte solchen Erfolg, dass nach zwei Jahren 75 Gläubige aus Medina, die zum gewöhnlichen Wallfahrtsfest nach Mecka gekommen waren, einen Bund mit Muhammed schlossen und ihm mit Eidschwur gelobten, dass sie Gott allein, ohne einen Genossen, anbeten, Muhammed aber wie ihr eigen Leben beschützen, in Freud' und Leid ihm gehorchen und ohne Furcht vor Tadel die Wahrheit bekennen wollen. Diese Huldigung wurde in Mecka bekannt und jetzt wurde die Stellung der Anhänger des neuen Glaubens hier immer unhaltbarer; die Meisten flüchteten schon jetzt nach Medina; Muhammed selbst aber blieb mit seinen innigsten Vertrauten noch drei Monate unter steter Lebensgefahr und erst als er einem Mordversuch mit knapper Noth entronnen war, entschloss er sich zur Flucht, die noch sehr gefährdet war durch die Verfolgung mehrer gedungener Mörder. In Medina wurde Muhammed von seinen dort überwiegenden und herrschenden Anhängern im Triumph empfangen; ihm und allen Eingewanderten wurden Wohnungen angewiesen, eine feierliche Verbrüderung zwischen ihnen und den Medinensern wurde geschlossen und bald wurde auch schon der Bau der Moschee begonnen, welche noch heute Muhammed's Grab umschliesst; es war diess ursprünglich noch ein sehr einfaches Gebäude von 100 Ellen im Gevierte und 7 Ellen Höhe, die Wände aus Backstein, der Boden mit

Digitized by Google

Kies belegt, die Dachöffnung mit Palmzweigen gedeckt; beim Nachtgottesdienst anfangs nur mit Spähnen beleuchtet, bis Oellampen gestiftet wurden; Muhammed stand darin anfangs auf dem Boden, mit dem Rücken an einen Palmbaum gelehnt; erst später, als die Zahl der Gläubigen sich mehrte, bestieg er, um besser gesehen und gehört zu werden, eine Erhöhung von 3 Stufen, von wo aus er bald sitzend bald stehend betete und predigte.

Mit dieser Uebersiedlung nach Medina war der neue Glaube zum Siege gelangt und die Gemeinde Muhammed's gegründet. Von dieser Flucht (Hedschra) an, 622 p. C., datiren desswegen die Moslemim ihre Zeitrechnung. Muhammed begann nun schon, seiner jungen Gemeinde die ersten religiösen Institutionen zu geben: die fünfmalige Betzeit im Laufe des Tags; der Fastenmonat, die Reinigungsvorschriften und die Verpflichtung zur Pilgerfahrt nach Mecka gehören dahin. Letztere hat Muhammed einfach aus dem arabischen Heidenthum beibehalten, sowie auch die Verehrung des schwarzen Steins, der Kaaba; er that diess zugestandenermassen aus politischen Gründen: wenn das zur Versöhnung der arabischen Stämme eingesetzte Pilgerfest abgeschafft würde und die Kaaba aufhörte, ein Heiligthum der benachbarten Beduinen zu sein, so würden die Meckaner ihren Einfluss auf diese wilden Horden verlieren, ihre Karawanen könnten nicht länger in Sicherheit durch die Wüste ziehen und ihr Erwerb würde zu Grunde gehen. Nun war aber freilich Mecka zunächst noch in der Gewalt der erbittertsten Feinde des Propheten, die Zulassung der Gläubigen zum nationalen Pilgerfest musste also mit den Waffen erkämpft werden. Es war diess der nächste äussere Anlass zum offensiven Auftreten der neuen Gemeinde; wobei freilich der allgemeinere Zweck von Anfang im Hintergrund lag, durch die Herrschaft über Mecka, den politischen und religiösen Mittelpunkt der Nation, sich den Einfluss über diese zu sichern und den neuen Glauben zur Gemeinreligion zunächst des arabischen Volks, weiterhin aber auch anderer Völker zu machen. Muhammed blieb hierin nicht konsequent; Anfangs scheint er nur auf die Bekehrung seiner heidnischen Landsleute es abgesehen zu haben, wogegen er den Juden und Christen gegenüber die Verwandt-

Digitized by Google

schaft seiner Lehre mit der ihrigen so sehr betonte, dass es scheinen konnte, als erkenne er die jüdische und christliche Religion als vollkommen gleichberechtigt mit der seinigen an. Er lehrt*) u. A., jedes Volk habe seine besondere Offenbarung durch eigene Propheten erhalten, die Juden die Thora, die Christen das Evangelium, welches die frühere Offenbarung im alten Bund bestätige; denn an sich sei die wahre Offenbarung überall dieselbe und so verkündige auch er, als der Prophet der Araber, nur eben dasselbe, was Gott dem Adam, Noah und Abraham, dem Moses und Jesus geoffenbart habe; „wir machen zwischen Keinem von diesen einen Unterschied, wir sind Moslems", d. h. Gottergebene. Im Glauben an die Einheit Gottes und an das Weltgericht, das Gott als gerechter Richter am Ende über alle Menschen halten wird, und in der unbedingten Hingebung des Menschen an diesen Gott (Islam = Hingebung) sieht Muhammed die Eine immer gleiche, von Abraham an dagewesene Religion, die er selbst „nicht als Neuerer unter den Gottesgesandten", sondern als „Siegel der Propheten" verkündige. Allein sofern nun eben doch Juden und Christen ausser diesem einen und gemeinsamen Gottesglauben auch noch Anderes lehren, wodurch sie sich unter einander und von Muhammed unterscheiden, insofern erklärt er nun doch auch wieder ihre Religion für falsch, für eine freventliche und wissentliche Entstellung der wahren Religion der Gottergebenheit, welche nur er, Muhammed, in ihrer ungetrübten Reinheit verkündige. Sehr instruktiv und durchaus klar und bestimmt ist hierüber die Dialektik der 3. Sure des Koran. „Sprechet: „Ihr Schriftbesitzer (Juden und Christen), kommt und lasst uns folgende Vereinigung zwischen uns finden: Lasst uns nur Gott allein verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch Keinen von uns ausser Gott vergöttern und als unsern Herrn anerkennen." Weigern sie sich dessen, so sprecht: „Seid wenigstens Zeuge, dass wir (Moslems) wahrhaft gottergeben sind!" O ihr Schriftbesitzer, streitet doch nicht wegen Abrahams; ward ja doch die Thora und das Evangelium erst nach seiner Zeit geoffenbart! Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war fromm

*) Sure 10, 48. 13, 8. 5, 52 f.

Digitized by Google

und rechtgläubig und kein Götzendiener. Diejenigen stehen dem Abraham am nächsten, welche ihm folgen, dieser Prophet (Muhammed) und die Gläubigen (Muhammedaner). O ihr Schriftbesitzer, läugnet doch nicht die Zeichen Gottes, da ihr ja doch selbst Zeugen derselben seid! Bemäntelt doch die Wahrheit nicht mit der Unwahrheit, um die Wahrheit zu verbergen, da ihr es ja besser wisset! — Viele von den Schriftbesitzern lesen ihre Verfälschungen so aus der (ihrer) Schrift vor, dass ihr glauben solltet, so sei es in der Schrift enthalten (sei also wahre Gottesoffenbarung); es steht aber nicht so darin. Sie sagen: „So ist sie (die Schrift) von Gott"; sie ist aber nicht so von Gott und sie sprechen von Gott Lügen, gegen besseres Wissen." Worin diese Verfälschung der wahren Religion bei den Schriftbesitzern, den Juden und besonders den Christen, bestehe, gibt dieselbe Stelle deutlich zu verstehen: „Es geziemt dem Menschen nicht, dass Gott ihm sollte Schrift, Weisheit und Prophetenthum geben, und er dann zu den Leuten sage: „Betet mich und nicht Gott an"; sondern es ziemt sich zu sagen: „Vervollkommnet euch in der Schrift, die ihr ja kennet und übet euch darin!" Gott befiehlt euch nicht, dass ihr Engel oder Propheten als Gebieter anerkennen sollet; sollte er auch wohl, nachdem ihr Moslems geworden seid, euch den Unglauben (Menschenvergötterung) gebieten? Als Gott mit den Propheten ein Bündniss schloss, sagte er: „Sehet, was für eine Schrift und Erkenntniss ich euch gegeben! Hierauf wird ein Gesandter (Muhammed) zu euch kommen und das, was ihr jetzt habt, bestätigen; ihm müsst ihr glauben und ihn müsst ihr unterstützen!" — Wollen sie denn eine andere als die Religion Gottes? zu ihm bekennt sich, was im Himmel und was auf Erden, sei es freiwillig oder gezwungen, und zu Gott kehrt Alles einst zurück. Wer eine andere Religion als den Islam annimmt, dessen nimmt Gott sich nicht an, der gehört in jener Welt zu den Verlorenen. Wie sollte Gott auch ein Volk leiten, welches geglaubt und bezeugt, dass der Gesandte wahrhaftig ist und dem deutliche Zeichen zugekommen, und das dennoch später ungläubig geworden?" (Bezieht sich auf Erfahrungen, die Muhammed mit den Juden machte.) „Bringet die Thora und leset sie, wenn ihr wahrhaftig seid. Wer

Digitized by Google

aber darauf Gott Lügen andichtet, der gehört zu den Frevlern. Gott ist wahrhaftig, befolget darum die Religion des rechtgläubigen Abraham, der kein Götzendiener war! Warum, o ihr Schriftbesitzer, wollt ihr die Gläubigen von der Religion Gottes abhalten und dieselbe verdrehen, da ihr sie doch selbst bezeugen müsst?" Dann wendet sich der Prophet an seine Gläubigen mit der Ermahnung zur Treue, indem er sie und ihre Einigkeit gegenüberstellt der Uneinigkeit der Juden und Christen, die schon dadurch sich als die von der einen wahren Religion Abgefallenen erweisen. „O ihr Gläubigen, fürchtet Gott mit wahrer Ehrfurcht und sterbet nicht anders, denn als Moslems. Haltet fest am Seile (Leitung) Gottes und lasset nicht los davon und seid eingedenk der Wohlthaten, die euch Gott erzeiget. Ihr waret Feinde, er aber vereinigte eure Herzen und ihr seid durch seine Gnade Brüder geworden; ihr waret am Rande des Höllenfeuers und er befreite euch. Desshalb machte euch Gott seine Zeichen bekannt, auf dass ein Volk aus euch werde, welches die beste Religion verehrt, welches nur das gebietet, was recht, und verbietet, was unrecht ist. Seid nicht, wie jene, die sich getrennt haben (Juden und Christen) und die, nachdem ihnen die deutliche Lehre geworden, dennoch uneinig sind; ihrer wartet grosse Strafe. Ihr seid das beste Volk, das je unter Menschen entstanden; ihr gebietet nur das Recht und verbietet das Unrecht und glaubet an Gott. Hätten die Schriftbesitzer geglaubt, wahrlich, es würde besser um sie stehen! Es gibt zwar auch Gläubige unter ihnen, die Meisten aber sind Frevler. Der Zorn Gottes aber trifft sie und Mangel kommt über sie, weil sie die Zeichen Gottes leugneten und die Propheten ungerechter Weise mordeten und Aufruhr und Frevel stifteten. Doch die Schriftbesitzer sind nicht alle gleich. Es gibt rechtschaffen Denkende unter ihnen, welche allnächtlich über die Zeichen Gottes nachdenken, Gott verehren, an Gott glauben und an den jüngsten Tag. Diese wollen nur das Recht und wehren dem Unrecht und wetteifern in der Ausführung guter Werke. Solche gehören zu den Frommen; was sie Gutes gethan, bleibt nicht unbelohnt, denn Gott kennet die Frommen. Den Ungläubigen

Digitized by Google

aber wird nichts helfen, sie werden Gefährten des Höllenfeuers und ewig darin bleiben. Gott ist nicht ungerecht gegen sie, vielmehr sie selbst sind ungerecht gegen sich. O ihr Gläubigen, schliesset keine Freundschaft mit Solchen, die nicht zu eurer Religion gehören; sie lassen nicht ab, euch zu verführen und wünschen nur euer Verderben. Sehet nur, ihr liebet sie, aber sie lieben euch nicht. Ihr glaubet an die ganze Schrift, aber sie, wenn sie euch begegnen, sprechen sie wohl: wir glauben, wenn aber heimlich unter sich, beissen sie sich aus Zorn gegen euch in die Fingernägel. So ihr aber nur geduldig seid und Gott fürchtet, so wird ihre List euch nichts schaden, weil Gott ihr Thun übersieht. Auf Gott müssen die Gläubigen vertrauen; es gibt keine andere Hülfe als bei Gott, dem Allmächtigen, Allweisen. Ob Gott die Ungläubigen mit der Wurzel ausrotten, oder niedertreten, oder nach und nach aufreiben soll, ob er sich ihrer wieder annehmen oder ob er sie bestrafen soll, das — geht dich nichts an! Genug, sie sind Frevler! Was im Himmel und auf Erden, gehört Gott; er verzeiht, wem er will, und bestraft, wen er will. Gott ist versöhnend und barmherzig." — Hiernach löst sich, wie uns scheint, die vielverhandelte *) Frage nach der religiösen Toleranz Muhammed's einfach. Anfangs, solang er nur den heidnischen Landsleuten gegenüberstand, sah er in den Christen und Juden fast ganz nur Glaubensgenossen und Verbündete. Als aber diese nicht eben so geneigt waren, ihn als Ihresgleichen anzuerkennen, als sie seine prophetische Mission bezweifelten und ihre specifischen Glaubensdifferenzen in Vordergrund stellten gegen das Gemeinschaftliche des monotheistischen Gottesglaubens, da änderte er gleichfalls seine Ansicht von ihnen und betrachtete sie jetzt als Ungläubige, die von dem wahren gemeinsamen Glauben abtrünnig geworden seien. Als Vertreter dieses letztern betrachtete er zwar auch jetzt noch nicht bloss den vormosaischen Abraham, sondern auch die Gründer des Judenthums und Christenthums; aber wenn ihm auch Moses

*) Z. B. von Meier in einem Aufsatz der Hilgenfeld'schen Zeitschrift 1858, wo mir aber die Sache ziemlich einseitig behandelt zu sein scheint.

Digitized by Google

und Jesus wahre Propheten schienen, so schienen ihm die Juden und die Christen nur um so mehr von der wahren Lehre ihrer eigenen Propheten abgefallen zu sein und die reine Offenbarung derselben verfälscht zu haben, die Juden durch die Satzungen der Thora, z. B. die Speisegebote, die Christen durch die Vergötterung des menschlichen Propheten Jesus. Je mehr nun im Verlauf der nächsten Jahre nach der Hedschra der Widerstand der heidnischen Gegner gebrochen wurde, der der Juden und Christen aber sich verschärfte, desto mehr erblickte Muhammed natürlicherweise in diesen die verstocktesten Ungläubigen und so schlug die anfängliche Stellung zu ihnen allmählig in's Gegentheil um. Und wenn Muhammed am Schluss der angeführten Stelle aus der dritten Sure die Seinigen noch als die unschuldig Angegriffenen zur Geduld und zum Vertrauen auf Gott ermahnt, so änderte sich auch diess alsbald nach den ersten grösseren Erfolgen der moslemitischen Waffen. Wie schon in dieser Stelle der Zorn Gottes über die, welche die Zeichen Gottes hartnäckig leugnen (d. h. die prophetische Mission des Muhammed nicht anerkennen), verkündigt wird, so lag es sehr nahe, dass die Gläubigen, sobald sie sich dazu stark genug sahen, sichselbst als die dienenden Werkzeuge dieses göttlichen Zorns über die Ungläubigen betrachteten, d. h. dass sie mit dem Schwert ihrem Glauben den Weg zu den Völkern bahnten. Man wird kaum leugnen können, dass diess in der Konsequenz der von Muhammed selbst aufgestellten Prinzipien lag, wie er ja auch mit dem blutigen Vorgehen gegen die Juden selbst den Anfang gemacht hat.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die Kämpfe zu beschreiben, welche zunächst zur Eroberung Meckas (630 p. C.) und damit zur Bekehrung des ganzen arabischen Volks führten, dann aber auch sofort die Grenzen des arabischen Volks überschritten und die Ausbreitung des Islam in Asien, Afrika und Europa erzwangen. Zwei Jahre nachdem durch die Eroberung Meckas die Bekehrung seines Volks gesichert war, starb Muhammed, 632 p. C. Sein Leben war in den letzten zehn Jahren, seit der günstigen Wendung seiner Sache zu Medina, nicht mehr so ganz fleckenlos, wie vorher in der Zeit der Trübsal. Während er mit Chadidscha bis zu ihrem

Digitized by Google

Tod glücklich gelebt hatte, heirathete er jetzt eine Frau um die andere und konnte nicht einmal mit seinem reich besetzten Harem sich begnügen, sondern warf sein begehrliches Auge auch auf fremde Frauen; die Geschichte mit der Zainab, der Frau seines Adoptivsohns, die dieser verstossen musste, weil sie dem Muhammed gefallen hatte, ist mehr als bedenklich; und auch sonst fehlt es nicht an anstössigen Haremsanekdoten in seinem Leben während jener Zeit. Und während er sonst Milde und Grossmuth gezeigt hatte, liess er in jenen Jahren mehrmals von niederer Leidenschaft, Hass und Rachsucht, sich hinreissen und gab grausame Blutbefehle; auch mehrere Fälle politischen Meuchelmords hat er sich zu Schulden kommen lassen. Diess sind nun freilich lauter Dinge, für welche wir die sittlichen Begriffe seines Volks und seiner Zeit, ja den semitischen Charakter überhaupt mehr, als seinen persönlichen Charakter verantwortlich machen müssen; wir dürfen uns dabei wohl erinnern, dass auch mehrere Gottesmänner des alttestamentlichen Offenbarungsvolks an ganz denselben Fehlern litten; freilich tritt bei Muhammed noch Das erschwerend hinzu, dass er theils das Unrechte solcher Handlungsweisen gar nicht einsah, theils, wo sie bei Andern Anstoss erregten, sie durch kluge Offenbarungen, die er erhalten zu haben vorgab und veröffentlichte, zu rechtfertigen suchte. In solchen Fällen ist es allerdings schwer, nicht an eine mehr oder weniger wissentliche Unlauterkeit zu denken. Ueberhaupt wurden die Offenbarungen, die er in der Medinischen Zeit gab, durchweg viel reflektirter, in der Form künstlicher und dem Inhalt nach oft raffinirt klug, den Umständen trefflich angepasst. Und gleichwohl geben sie sich stets als direkte Rede Gottes, viel konsequenter als die Reden der alttestamentlichen Propheten, in welchen das sprechende Subjekt bald Gott, bald das menschliche Ich ist. Man hat an dieser Redeform des Koran schon grossen Anstoss genommen und sie als gotteslästerlichen Betrug verurtheilt. Das war nun aber offenbar falsch. Man muss sich erinnern, dass Muhammed die Idee der Prophetie, in ihrem Unterschied vom Wahrsagen, aus dem Judenthum entnommen hat; was war natürlicher, als dass er auch die den alttestamentlichen Propheten geläufige Form, welche Gott selbst direkt redend einführt,

Digitized by Google

annahm? Hatte er Anfangs noch den Engel Gabriel gesehen und gehört, so war ja der Schritt nicht so gross, dass er nun Gott selbst sprechen zu hören glaubte. Gewiss nehmlich hat er das Anfangs geglaubt, so gewiss als er in seinen Visionen früher Anfechtungen böser Geister, nachher Engelsbesuche zu haben überzeugt war und so gewiss als er in der grossen visionären Himmelsreise Gott selbst auf seinem höchsten Thron erblickte und von ihm sich als Propheten begrüssen hörte. Hat diess Alles innere, psychologische Wahrheit (im oben ausgeführten Sinn), so war Muhammed auch im Grunde wohl berechtigt, zum Ausdruck dessen, was ihm in jenen visionären Zuständen und Verzückungen sich innerlich aufdrängte, die Redeform zu wählen, nach welcher Gott das allein und direkt redende Subjekt ist; es ist ja auch in Wahrheit bei solchen psychologischen Zuständen die freie und selbstbewusste, ihrer Aktionen mächtige Thätigkeit des Ich ganz in Hintergrund gedrängt von dem überströmenden Gemüths- und Phantasieleben und erst wenn diese Hochfluth sich wieder mehr verzogen hat, tritt die Reflexion hinzu, um die noch nachwirkenden Bewegungen des Innern zum Ausdruck im Wort zu bringen. Dass die wörtliche Redaktion seiner Gottesoffenbarungen von ihm selber sei, hat Muhammed nie verhehlt, was auch schwer gewesen wäre, da sie in ziemlich künstliche (wenn auch nichts weniger als künstlerische) Reime gebracht waren. Wenn nun so im Allgemeinen die Einführung Gottes als des redenden Subjekts gerechtfertigt ist einmal durch den Vorgang der alttestamentlichen Propheten und dann durch die Natur der psychologischen Zustände, aus welchen die meisten dieser Offenbarungen wenigstens in den früheren Jahren bei Muhammed hervorgegangen sind, so soll doch andererseits freilich nicht geleugnet werden, dass er diesen Styl auch dann beibehielt, wenn derselbe nicht auf die besprochene Art psychologisch motivirt war, wenn vielmehr die Offenbarung ganz und gar, nach Form und Inhalt, nur das Produkt kühlen Raisonnements war; denn dass diess bei vielen der späteren Offenbarungen der Fall ist, lässt sich nicht bezweifeln. Zu entschuldigen ist aber auch diess; war jene Redeform einmal der officielle Offenbarungsstyl, so ist ja sehr natürlich, dass

Digitized by Google

er schon um der Konsequenz und Gleichartigkeit willen beibehalten wurde, auch wo der Grund dazu wegfiel; es ist das kaum anders zu beurtheilen als die Phraseologie unseres Konversationsstyls, wo ja die Unächtheit der kursirenden Phrasen darum schon unschuldig ist, weil Jedermann sie kennt. Und diess letztere, das Verständniss des eigentlichen Sinns jener prophetischen Phraseologie, war ja wohl ohne Zweifel auch bei den Zeitgenossen Muhammed's die stillschweigende Voraussetzung, unter welcher die Anklage auf Betrug mit böslicher Absicht hinfällig wird. Später freilich hat die Anfangs harmlose Form zu viel Tollheiten geführt (— wo wäre diess nicht der Fall?!). — Und so kommen wir auf das Urtheil hinaus: dass in Muhammed ein reiches religiöses Leben mit einer bei aller Abhängigkeit von äussern Einwirkungen doch auch wieder originellen Frische und schöpferischen Kraft zur Erscheinung gekommen ist, diese Erscheinung aber durchaus zugleich unter dem bedingenden Einfluss seiner Volksthümlichkeit und seiner Zeit stand, wodurch sich ihr jene Schwächen und Unreinheiten beimischten, von welchen auch das wahrhaft Gute und Göttliche, sobald es in das Menschenleben hereintritt, sich nie ganz frei erhalten kann *). Zum Segen für Millionen von Menschen auf Jahrhunderte hinaus ist doch diese Erscheinung geworden, trotz jener Schwächen und Unreinheiten, ja sagen wir geradezu — wegen derselben; denn wer glauben würde, dass das Göttliche in seiner reinen Idealität auf die Menschennatur mehr wirken würde, als wenn es in die Schranken einer Volksthümlichkeit und einer Zeit eingeht und dadurch auch Schwächen und Unreinheiten sich unterwirft, der würde von Philosophie der Geschichte noch wenig verstehen!

*) Für zu hart halten wir das Urtheil seines neuesten Biographen Sprenger (I, p. 313): „Glühender Enthusiasmus gepaart mit gemeiner Schlauheit, reine Aufopferung für einen höheren Zweck mit niedriger Selbstsucht, Nachgiebigkeit, ja Abhängigkeit von Andern mit Zähigkeit und Hinterlist, und Hingebung mit Verrath: Diess sind einige der widersprechenden psychischen Symptome der Krankheit, an der Muhammed litt."

Digitized by Google

10. Kapitel.

Das Dogma und die Mystik des Islam.

Nach dem ältesten arabischen Religionsgeschichtsschreiber Ibn Hazm aus Cordova, ca. 1060 p. C., sind die Hauptsekten des Islam folgende vier: Shyiten und Charigiten, Morgiten und Motaziliten; bei den beiden ersten trat die politische Seite in den Vordergrund, die beiden letzten sind rein religiöse, theologische Parteien. Die beiden ersten Parteien bildeten sich 645—55 p. C., also 13 — 25 Jahre nach Muhammed's Tod schon, während der Kämpfe zwischen den Ommajaden und Aly, dem Schwiegersohn Muhammed's, um das Chalifat. Die Shyiten waren treue Anhänger Aly's, den sie fast abgöttisch verehrten; Manche erkannten in ihm den erwarteten Messias der Juden, Andere eine der fortgehenden buddhistischen Inkarnationen der Gottheit in Menschengestalt, worüber unten Näheres. Während die Shyiten meist aus Persern und sonstigen Nichtarabern sich verstärkten und die dem persischen Volk eigenthümliche sklavische Vergötterung ihrer Fürsten auf's Aeusserste trieben, vertraten die Charigiten, die mehr aus arabischen Elementen zusammengesetzt waren, eine dem arabischen Beduinencharakter entsprechendere demokratische Richtung, indem sie jedem ungerechten Fürsten (Imam) den Gehorsam aufzukündigen für heilige Pflicht erklärten. Etwas später fällt die Entstehung der Morgiten und Motaziliten; erstre entstanden in der zweiten Hälfte des ersten, letztre in der ersten Hälfte des zweiten islamitischen Jahrhunderts. Die Morgiten, deren Name „die Hoffenden" bedeutet, bildeten eine praktische Reaktion gegen die trostlose Weltanschauung und Höllenangst, welche schon kurz nach Muhammed immer mehr und mehr ein charakteristisches Merkmal des Islam wurde, als nothwendige Folge des Schreckensapparats des Koran und der Theorie von der Willkühr Gottes in Beseligung oder Verdammung der Menschen. Die Morgiten fassten Gott milder und das Menschenloos weniger trostlos auf; sie lehrten, dass Gott die Sünden vergebe, wo nur die rechte religiöse Gesinnung, der reine innige Glaube sei; auf diese und nicht auf einzelne äussere Thaten komme es beim Weltgericht an;

Digitized by Google

ausserdem lehrten sie allgemeine Apokatastasis wenigstens für die Moslems, keiner von diesen werde ewig in der Hölle bleiben. Die Differenz zwischen ihnen und den Orthodoxen, den Anhängern der richtigen Ueberlieferung (Sunna), gieng aber nicht sehr tief und führte nie zum Schisma. Viel wichtiger waren die von den Morgiten ausgegangenen Motaziliten (d. h. Dissidenten), deren Stifter Wasil Ibn Ata 750 p. C. war. Sie sind die Rationalisten des Islam, welche auf allen Hauptpunkten die Autorität des sunnitischen Dogmas bekämpften oder doch mit der Vernunft zu vermitteln suchten. Ihre Opposition richtete sich gegen die Lehre von der Göttlichkeit des Koran, das Fundament der Autorität, woran sich als Konsequenz anschloss die Bestreitung der Unfehlbarkeit und der Sündlosigkeit des Propheten Muhammed; in der materialen Dogmatik vertheidigten sie die menschliche Willensfreiheit und die Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung gegenüber der unbedingten Prädestination des orthodoxen Systems; ferner stellten sie dem groben Anthropomorphismus des letztern eine reinere, geistigere Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes entgegen; und endlich wichen sie auch in der Eschatologie vom Dogma der herrschenden Schule ab. Die Ansichten dieser Rationalisten waren schon in der Mitte des zweiten islamitischen Jahrhunderts weit verbreitet und als auf die bigotte Dynastie der Ommajaden die der freisinnigen Abbasiden folgte, wurden sie sogar zur herrschenden Partei und ihre Hauptlehre, dass der Koran erschaffen d. h. nicht göttlicher Natur sei, wurde zum Staatsdogma erklärt. Es war diess der Sieg der Vernunft über den Autoritätsglauben, das Denken war damit freigegeben. In diese Zeit fällt die freilich nur kurze Blüthe der arabischen Philosophie; das Studium der Naturwissenschaften und griechischen Philosophen wurde eifrig betrieben und am Hofe zu Bagdad herrschte eine ganz freigeistige Richtung; ja es wurden in den öffentlichen Schulen Disputirübungen gehalten, an welchen sich nicht nur Muhammedaner aller Sekten, sondern auch Juden und Christen, Parsen (Feueranbeter), Materialisten und Atheisten betheiligten und jeder Theil seine Ansichten vertheidigte, „ohne sich auf andere Gründe zu berufen als solche, die aus der Vernunft des Menschen genommen sind“ — zum grössten

Digitized by Google

Aergerniss eines orthodoxen spanischen Muselmanns, der diess mitangesehen und erzählt hat*). Allein diese Herrschaft der Motaziliten dauerte nicht lange. Sie hatten ihre Stütze nur in den höheren, gebildeten Ständen, wogegen das niedere Volk am orthodoxen Dogma festhielt; zudem waren sie so unklug, gegen ihre orthodoxen Gegner schroff vorzugehen, sogar durch Gewaltsmassregeln denselben zum Nimbus des Martyriums zu verhelfen. Als nun um die Mitte des neunten christlichen Jahrhunderts ein Usurpator durch die Prätorianer sich des Chalifenthrons bemächtigte und zu seiner Stütze die Volksmasse zu gewinnen suchte, gelang es der Orthodoxie mit Leichtigkeit, durch ein Bündniss mit dem neuen Herrscher die Oberhand über ihre Gegner zu gewinnen. Gleichwohl bestand auch jetzt die motazilitische Schule in Bagdad fort und erfreute sich grossen Zulaufs. Auch die Orthodoxie war daher genöthigt, auf ihre Prinzipien Rücksicht zu nehmen und so ward aus der Apologetik unter der Hand eine vom Rationalismus stark tingirte Vermittlungstheologie, welche denn auch die Richtung der islamitischen Dogmatik für immer bestimmte. Ein Hauptvertreter dieser Richtung war Ashary (im zehnten christlichen Jahrhundert), welcher, selbst früher eifriger Motazilit und Schüler des berühmten rationalistischen Lehrers Gobbay, später zu den Altgläubigen übergieng und die Lehre seiner früheren Parteigenossen mit um so grösserem Nachdruck bekämpfte, als er in der Schule der Motaziliten die hier stark ausgebildete scholastische Dialektik erlernt hatte. Freilich konnte es nicht fehlen, dass das Dogma unter seiner dialektischen Begründung und Formulirung auch Manches von seiner alten Schroffheit verlor. Nächst Ashary wurde Ghazzaly (im elften christlichen Jahrhundert) epochemachend, indem er das orthodoxe Dogma zum Abschluss brachte, im Wesentlichen an die Ueberlieferung sich haltend, so jedoch, dass er zugleich durch Verbindung der Scholastik mit der Mystik dem Dogma tieferen religiösen Gehalt einzupflanzen und die extravagante mystisch-theosophische Richtung in das Bette der kirchlichen Strömung einzudämmen wusste.

Wir geben zunächst einen Ueberblick über die Ge-

*) S. Kremer, a. a. O. p. 241 f.

Digitized by Google

schichte des Dogmas, wie es im Streit zwischen Motaziliten und Orthodoxen sich bildete, um nachher noch auf die Mystik und Theosophie des Islam zu reden zu kommen.

Die ihm gewordenen Offenbarungen hatte Muhammed jedesmal gleich nachher aufgezeichnet und diese fliegenden Blätter hatte er Koran genannt, d. h. Lesung, sei es mit Bezug auf die Abfassung derselben, sofern die Reproduktion und Redaktion der Offenbarungen als ein innerliches Recitiren oder Lesen (auch sonst) erscheint; oder mit Bezug auf die Bestimmung zum Vorlesen für die Gläubigen. Das Dogma über den übernatürlichen Ursprung des Koran hat folgenden Grund. Die Gegner des Propheten hatten von ihm oft eine göttliche Beglaubigungsschrift verlangt von ähnlicher Art wie die Thora, die dem Moses gegeben worden sei. Anfangs verhielt er sich dagegen ablehnend, indem er theils darauf hinwies, dass den Juden ihre Thora doch nur Anlass zur Meinungsverschiedenheit geworden sei, theils aber auch die Befürchtung aussprach, sie würden, auch wenn ihm Gott ein Buch auf Pergament herabschickte, doch nicht glauben, sondern dasselbe für Betrug erklären*). Da aber „die Ungläubigen sowohl unter den Schriftbesitzern als unter den Heiden nicht nachgeben wollten, bis der verlangte Beweis erschiene", so fand sich folgende Offenbarung ein: „Wir haben den Koran hinabgesandt in der Nacht des Fatums; das ist die Nacht, wo der Engel und der heilige Geist auf Befehl Gottes hinabsteigen und Heil herrscht bis zum Aufgang des Morgenroths. — Beim offenbaren Buche schwören wir, dass wir einen arabischen Koran daraus gemacht haben, damit ihr es verstehen könnet; der bei uns aufbewahrte Urtext ist wahrlich erhaben und weise. Allah streicht, was er will und lässt stehen, was er will, bei ihm ist der Urtext." Hiernach besteht also ein himmlischer Urtext (eigentlich: „Mutter des Buchs"), von welchem der irdische Koran eine Kopie ist. Auch die Thora der Juden und das Evangelium der Christen sind Kopieen von diesem selben Urtext (daher beide unter dem Begriff der „Schriftbesitzer" zusammengefasst werden), aber sie sind theils unvollständig, theils gefälscht, während der Koran die einzig treue Kopie ist. Aus

*) Sprenger, II, p. 450—460. 288 ff.

Digitized by Google

dieser Lehre vom himmlischen Urtext des arabischen Koran bildete sich zunächst (schon sehr frühe) die Legende, dass Muhammed alljährlich einmal mit dem Engel Gabriel eine Kollationirung seines Korans mit dem himmlischen Originaltext veranstaltet habe. Und da es in einer Sure heisst, der Koran sei „ein glorreicher Psalter, geschrieben auf einer wohl bewahrten Tafel", so fabelten die Theologen bald auch über die Qualität dieser himmlischen Tafel; und bald darauf trieb die abgöttische Verehrung des Buchs, das die Basis des Autoritätsglaubens war, zu dem Satze, dass der Koran unerschaffen sei, also nicht zu dem Geschöpflichen gehöre, sondern die Natur und Würde des ewigen Gottes selbst besitze. Indem die Motaziliten dem entgegenstellten, dass der Koran erschaffen sei, wollten sie damit die endliche Beschränktheit, die auch diesem Buche wie allem Geschöpflichen anhafte, anerkannt wissen, wie sie denn auch direkt die Unübertrefflichkeit und Unfehlbarkeit des Koran leugneten. Ashary und seine Schule vermittelte in der Weise, dass sie die Ewigkeit des Koran nur für den himmlischen Urtext gelten liessen, das irdische Buch aber hievon unterschieden als eine menschlich vermittelte Darstellung jenes göttlichen Urtexts, welche als solche nicht selbst und unmittelbar den Charakter der Göttlichkeit in Anspruch nehmen könne. Allein die orthodoxe Reaktion blieb bei diesem annehmbaren Vorschlag nicht stehen, sondern bei Gefahr der Todesstrafe musste man glauben, dass der Koran in seiner Gesammtheit, wie er sich zwischen den beiden Deckeln des Einbands vorfinde, und bis auf die einzelnen Buchstaben und Laute ewig für sich bestehe als Gottes selbsteigenes Wort, das dem Propheten durch Inspiration mitgetheilt worden; ja einige fromme Eiferer glaubten diese unmittelbare Göttlichkeit selbst auf den Einband und das Futteral des Koran ausdehnen zu müssen; die wissenschaftliche Kritik aber, mochte sie auch noch so bescheiden sich auf blosse Lesarten beschränken, wurde als Gotteslästerung mit dem Tode bestraft*). Man hatte damit nur die letzten Konsequenzen des Autoritätsstandpunkts mit orientalischer Ungenirtheit praktisch gezogen. Bei den Nichtarabern, die der Mehrzahl nach den arabischen Koran nicht

*) Kremer, p. 249.

Digitized by Google

verstanden, war er nur um so mehr Gegenstand blinder, fetischistischer Vergötterung und man fühlte durchaus kein Bedürfniss, ihn in die Landessprache zu übersetzen; die Theologen hätten diess auch nicht gerne gesehen; erst in unserm Jahrhundert wurden, und zwar in Indien, persische und indische Koranübersetzungen gedruckt. Es hängt damit zusammen, dass überhaupt die Sprache des Gebets und Gottesdiensts bei allen Moslimen die arabische blieb, also eine allen Nichtarabern unverständliche, was freilich sehr geeignet war, das sinnlose Sichunterwerfen unter eine unverstandene Autorität zu befördern. Endlich sei hier noch bemerkt, dass die Motaziliten sich der Fessel des Buchstabens durch die Schleichwege der allegorischen Exegese zu entledigen suchten, wogegen aber die Vertreter des überlieferten Dogmas stets heftigen Protest erhoben, obgleich sie selbst auch in manchen ihrer Lehrbestimmungen vom Buchstaben des Koran nicht unbeträchtlich abwichen.

Mit der Autorität des Koran hängt die seines menschlichen Urhebers, des Propheten Muhammed unzertrennlich zusammen. Auch hierüber bildete sich daher bald ein Dogma. Muhammed hatte die Idee der Prophetie aus dem Judenthum resp. Judenchristenthum entnommen; schon der Name: Naby ist nicht arabisch, sondern hebräisch. Er hatte auch die Grundzüge einer Theorie über die Würde der Propheten entworfen und eine Liste von alt- und neutestamentlichen Persönlichkeiten zusammengestellt, die er als Propheten ansah. Das Auszeichnende eines Propheten besteht hiernach darin, dass ihm durch besondere Erleuchtung der Inhalt des im Himmel aufbewahrten Buchs (des Urtexts des Koran) ganz oder theilweise, mehr oder weniger deutlich mitgetheilt wird; auf dieser Mittheilung „des Buchs“ beruht die geistliche Herrschaft und das Prophetenthum. Dass die Erfinder dieser Theorie der jüdischen Nationalität angehörten, geht daraus hervor, dass Muhammed Anfangs noch, in offenbarer Abhängigkeit von den Kreisen, aus welchen ihm diese Theorie zugekommen war, das Prophetenthum als einen in der Familie Noah-Abraham erblichen Adel betrachtete. Dass es aber näher judenchristliche Quellen waren, ist wohl mit Sicherheit daraus zu schliessen, dass unter den aufgezählten Propheten

Digitized by Google

Jesu ein ganz hervorragender Rang zugesprochen wird: der übernatürlich Erzeugte erhält durch ein weiteres Wunder sogleich nach seiner Geburt Sprache und ruft aus: „Ich habe das Buch erhalten und bin zum Propheten ernannt worden!“ Es stimmt das genau mit der sonst bekannten Christologie der Nazaräer, einer uralten judenchristlichen Sekte, die sich von Palästina und Syrien aus auch nach Arabien verzweigte, sodass wir durchaus berechtigt sind, zwischen ihnen und Muhammed's Prophetentheorie einen historischen Zusammenhang zu vermuthen*). Die Ueberleitung dieses in der Familie Noah-Abraham erblichen Prophetenadels auf Muhammed hätte nun zwar durch Ismael, den Stammvater der Araber, vermittelt werden können; allein Muhammed machte hiezu nirgends Anstalten; sondern er liess späterhin, als seine Stellung zu den Juden sich überhaupt geändert hatte, jene Lehre einfach fallen d. h. er ignorirte sie, ohne sie ausdrücklich zurückzunehmen, und erklärte nunmehr die Würde der Propheten überhaupt und die seinige speciell für eine Gabe der göttlichen Gnade zur Belohnung menschlichen Glaubens- und Gehorsams**). Hiernach erscheint zwar die Prophetie als eine supranaturale Begabung, aber die Person des Propheten ist durchaus in die gleiche Linie mit andern Menschen gestellt, sie ist nicht von Haus aus höher begabt oder gar specifisch von allen andern Menschen unterschieden, sondern das specifische Privilegium kommt ihr erst im Verlaufe des Lebens und als Belohnung für eigene Tugend zu. Trotz dieser nüchternen Ansicht Muhammed's selbst bildete sich bald nach seinem Tode immer allgemeiner die Ueberzeugung aus von geheimnissvollen übernatürlichen Eigenschaften der Person jedes Propheten und zumeist des höchsten unter ihnen, Muhammed's. Es wurde gelehrt***), dass die Propheten vor den übrigen Menschen geistige Vorzüge besitzen, die in ihrer Natur begründet und ihnen anerschaffen, nicht aber erst erworben oder durch ascetische Uebungen gewonnen sind. Ihr Körper zwar entspricht ganz der allgemeinen Menschennatur, geistig aber gleichen sie den Engeln; denn wenn ihr Inneres

*) S. Sprenger, II, p. 254 f.
**) A. a. O. p. 265.
***) S. Kremer, p. 150 ff.

Digitized by Google

ebensowenig frei wäre von der Menschennatur, wie ihr Aeusseres, so würden sie nie im Stande sein, mit den Engeln zu verkehren. Ihre Seelen sind daher rein von Gebrechen und Mängeln; sie sind infallibel in Allem, was das Himmelreich, die Schöpfung, die Namen Gottes, die grossen Wunder Gottes, die jenseitige Welt, die Anzeichen der Stunde des jüngsten Gerichts, die Zustände der Seligen und Verdammten betrifft, indem diess Alles Dinge sind, die nur aus unmittelbarer göttlicher Inspiration erkannt werden können. In weltlichen Dingen sind sie zwar im höchsten Grade erfahren, aber nicht absolut infallibel, indem sie ihr Sinnen und Denken weniger auf die irdische als auf die jenseitige Welt richten. Was insbesondere Muhammed betrifft, so ist anzunehmen, dass er schon im Zustande der Kindheit, bevor ihm noch die prophetische Mission verliehen ward, infallibel war in Allem, was die Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften betrifft. Und ebenso wie die Infallibilität bildet die Sündlosigkeit des Propheten für das fromme Gemeinbewusstsein der Gläubigen die unveräusserliche Voraussetzung; nur über das Wie? und Wieweit? der Sündlosigkeit wurde gestritten. Die Motaziliten leugneten die unbedingte Sündlosigkeit Muhammed's und wollten dieselbe theils nur verstanden wissen als Freiheit von gröberen Sünden, theils beschränkten sie dieselbe wenigstens auf die Zeit nach seiner Berufung zum Propheten, wogegen sie für die Zeit vor seiner Berufung Irrthum und Sünde als möglich nicht nur, sondern auch als wirklich behaupteten. Sie hatten hiefür in der That auch die Geschichte und das Selbstzeugniss des Propheten auf ihrer Seite. Die Thatsache, dass der Prophet in seiner Jugend den heidnischen Kultus mitgemacht hatte, war für die orthodoxe Theorie ein schlimmer Stein des Anstosses, den man nur durch nichtssagende Legenden zu vertuschen suchen konnte. Und wenn in der 93. Sure, wo der Engel Gabriel dem angefochtenen Muhammed die göttlichen Gnadenerweisungen vorhält, gesagt ist: „Hat Gott nicht, da du doch irrtest, dich gebracht auf's rechte Geleise?“ so wurde diess „Irren“, das sich selbstverständlich auf den früheren heidnischen Glauben Muhammed's bezieht, von den orthodoxen Exegeten im eigentlichen Sinn genommen und

Digitized by Google

auf einen Vorfall gedeutet, wo der junge Muhammed sich einmal in der Wüste verirrt habe! Auch fanden motazilitische Moralisten, dass der Prophet für einen Heiligen doch allzuviele Frauen gehabt und mit ascetischer Enthaltsamkeit es zu lax genommen habe. Doch was wollten alle diese kritischen Zweifel besagen gegenüber den Forderungen des religiösen Bewusstseins, das um so entschiedener auf die unbedingte Sündlosigkeit des Propheten dringen musste, je mehr man in ihm nicht nur den ersten Lehrer der Wahrheit, sondern den fortwährenden Fürsprecher bei Gott erblickte. Am jüngsten Gericht, so glaubte man, wenn der Zorn Gottes über die sündige Welt ergeht, da werden die Menschen hülfesuchend von einem Propheten zum andern gehen und keiner darf es wagen vor Gott zu treten, ausser allein Muhammed; zu dem wird Gott sprechen: erhebe dein Haupt und bitte, thue Fürsprache, auf dass ich dir gewähre! und er bittet dann: o Herr, mein Volk! o Herr, mein Volk! Da erlaubt ihm Gott, soviel er will von den Seinigen zur Paradieses-Pforte einzuführen. Da nach dieser Vorstellung die Entscheidung über die künftige Seligkeit nicht mehr an der Lehre des Propheten, an der durch seine Person nur vermittelten Gottesoffenbarung hieng, sondern an seiner Person selbst und unmittelbar, so ist sehr begreiflich, dass das Seligkeitsinteresse der Gläubigen in der Hochstellung dieser Person sich nicht genug thun konnte; allen Verstandesbedenken tritt da das Pathos des um seine Seligkeit besorgten Gemüths mit einer Reizbarkeit, die keinen Widerspruch duldet, entgegen. Zwar versuchte Ashary die Forderung des frommen Bewusstseins mit der verständigen Betrachtungsweise auch hier zu vermitteln, indem er mit scharfer Dialektik unterschied zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Sündigens; die erstere habe zur menschlichen Natur des Propheten gehört, aber zugleich sei ihm von Geburt aus eine wirksame Anlage zur Enthaltung von der Sünde angeschaffen gewesen und indem diese Anlage theils durch fortgehende göttliche Einwirkung (Inspiration), theils durch die Uebung des eigenen freien Willens gestärkt worden sei, so sei die natürliche Möglichkeit des Sündigens nie zur Wirklichkeit geworden, in Wirklichkeit sei also der Prophet vollkommen sündlos ge-

Digitized by Google

blieben und zwar infolge göttlicher Gnade und eigener Freiheit zumal*). Allein während diese dialektischen Vermittlungsversuche auf die gelehrten Kreise beschränkt blieben, wucherte im Gemeindebewusstsein das Dogma von der Person des Propheten immer üppiger und wurde von der phantastischen Vorstellung in allen möglichen Variationen ausgesponnen. Man erzählte immer zahlreichere und kühnere Wunder, insbesondere wurde das Haupt- und Cardinalwunder der Himmelsreise, welches den Grund- und Eckstein aller islamitischen Apologetik zu bilden pflegt, immer mährchenhafter ausgeschmückt. Dann suchte man auch die Sündlosigkeit weiter zurück zu begründen; der Engel Gabriel, fabelte man, habe dem Kind im Mutterleib einen Tropfen schwarzen Bluts, den Antheil des Satan an ihm, aus der Brust genommen, sein Herz gewaschen und es mit Weisheit und Gerechtigkeit erfüllt ihm wieder eingesetzt. Man gerieth endlich auf Theorieen, welche an eine persönliche Präexistenz des Muhammed nahe anstreifen: Das in Muhammed erschienene Licht sollte als eigene Hypostase schon vor Adam's Erschaffung bei Gott existirt haben, dann in die Lenden Adam's deponirt worden und dann sofort von lauter edlen Lenden in reine Mutterschoosse übergegangen sein, bis es in Muhammed zur Erscheinung gekommen sei. Dieselbe Vorstellung wird von den überschwänglichen Shyiten so ausgedrückt: Gott senkte bei der Schöpfung in die Materie einen Funken seines eigenen Lichts und dieser Funken war die Seele des Propheten Muhammed. Zu ihm sprach Gott: „Du bist der Auserwählte, der Erkorene; in dir wohnt mein Licht und meine Leitung. Deinetwillen breite ich die Erde aus und wölbe die Himmel, setze ich Belohnung und Bestrafung ein, schaffe ich das Paradies und die Hölle." Dann sprach Gott das Glaubensbekenntniss aus: „Es ist kein Gott ausser Allah und Muhammed ist sein Prophet." So ist der sündlose Prophet hier zum letzten Endzweck und Mittelpunkt der Weltschöpfung geworden. — Es ist nicht unmöglich, dass bei dieser letzten Wendung des Dogmas Elemente der christlichen Gnosis mitwirkten, wie die Lehre der Pseudo-Klemen-

*) S. Kremer p. 156. Ich brauche wohl nicht erst an die merkwürdigen Parallelen in der christlichen Dogmengeschichte bis herab auf Ullmann und H. Weiss zu erinnern.

Digitized by Google

tinen von dem wahren Propheten, der in sieben Erscheinungsformen, zuerst als Adam, zuletzt als Jesus in der Menschheit aufgetreten sei. Die shyitische Form des Dogmas könnte vielleicht auch durch manichäische Ideen von der kosmischen Lichtgestalt Christus beeinflusst sein. Indess nachweisen wird sich das schwerlich lassen und es ist auch nicht abzusehen, warum nicht aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Lehrbildungen unabhängig von einander sollten entstehen können.

Die Lehre von der Person des Propheten bildet den Uebergang von dem formalen Theil der islamitischen Dogmatik zum materialen. In diesem handelt es sich hauptsächlich um Gottes Eigenschaften, um Willensfreiheit oder Prädestination und um Eschatologie.

Die Einheit Gottes bildete von Anfang die Grundlehre des Islam. Sie wurde von Muhammed selbst immer strenger ausgebildet. Hatte er Anfangs die drei arabischen Göttinnen Allat, Uzza und Manat noch als halbgöttliche Wesen und Fürsprecherinnen bei Gott beibehalten, so nahm er das bald zurück und betonte auf's strengste die Einzigartigkeit, Unvergleichlichkeit des Einen Gottes. Sur. 21: „Gäbe es ausser Allah Götter im Himmel oder auf Erden, so würde die Weltordnung zerstört werden. Ferne sei von Allah, dem Herrn des Throns, was sie von ihm sagen. Sie sagten: „Der Rahman („Gnädige" für: Gott) hat Kinder" — das sei ferne von ihm! Nein, diese (die Engel) sind nur seine geehrten Diener. Allah hat keine Töchter; er steht in keiner Verwandtschaft mit dem Dschinnengeschlecht." Wohl gibt es auch nach Muhammed Engel und Dschinnen; aber „alle diese Wesen, die im Himmel oder auf Erden oder in seiner Nähe sind, sind in seiner Gewalt; sie sind nicht zu stolz, ihm zu dienen; sie werden zur Rechenschaft von ihm gestellt, er aber wird von Niemand zur Rede gestellt über seinen Handlungen." — Gegen das christliche Trinitäts-Dogma hat sich Muhammed stets entschieden abweisend verhalten und wenn er auch aus der christlichen Terminologie Einiges annahm, so verband er damit doch immer einen solchen Sinn, welcher der strengen Einheit Gottes nicht zu nahe trat. So mag der Gottesname „Rahman" d. h. der Gnädige, immerhin von Christen entlehnt sein und bei diesen eigentlich den Erlöser bezeichnet

Digitized by Google

haben; bei Muhammed war er immer nur ein anderer Name für Gott, den Einen und Höchsten, selbst. Diess sagt er selbst auf's bestimmteste: „Allah oder Rahman ist dasselbe; auf Gott passen alle schönen Namen"; „Rahman ist der Herr der Himmel und der Erde, es gibt keinen Gott ausser ihm." Auch vom Geist Gottes oder „heiligen Geist" spricht Muhammed öfter; er hat aber darunter nicht eine dritte Person der Gottheit, sondern eine engelartige Hypostase verstanden, einen Boten Gottes (daher oft: „der treue Geist" oder auch nur „der Treue"), ganz wie diess auch in den judenchristlichen Kreisen, mit denen er in Berührungen kam, die herrschende Ansicht war. Später hat er, wohl eben in der Absicht, um nicht die Vorstellung eines Nebengottes zu veranlassen, die anfängliche Vorstellung des heiligen Geistes (in dem angegebenen Sinn) auseinandergelegt in die einer göttlichen, aber unpersönlichen Kraftwirkung (Objekt der Inspiration) und einer persönlichen, aber nicht göttlichen, sondern ganz geschöpflichen Engelhypostase, die er jetzt Gabriel nannte (eigtl.: „Kraft Gottes"), und dieser oberste Engel war nun das Subjekt der Inspiration, der vermittelnde Bote Gottes*). — Ausser der Lehre von der Einheit Gottes hatte Muhammed über das Wesen Gottes keine näheren theoretischen Bestimmungen aufgestellt; seine Eigenschaften, besonders Allmacht, Weisheit und Allwissenheit hatte er oft, aber immer nur praktisch mit paränetischer Tendenz ausgeführt. Dabei hatte er nicht nur ganz unbefangen Gotte anthropomorphistische Attribute, wie Hören und Sehen, Sitzen und Greifen, auch Hände und Gesicht beigelegt, sondern er hatte in seinen Visionen auch Gott leibhaftig gesehen, wie er sich auf zwei Bogenlängen Entfernung zu ihm herabliess, ein andermal, wie er auf dem Thron sass und ihn zu sich treten liess; und einmal sah er Gott gar als bartlosen Jüngling mit gekräuseltem Haar und reichlichem Haarwuchs und zwei goldenen Sandalen an den Füssen. Es lässt sich von dem Bildungsstand der ältesten Gläubigen erwarten, dass sie an solchen Anthropomorphismen nicht nur keinen Anstoss nahmen, sondern

*) Man sehe über diesen Punkt die scharfsinnige Untersuchung von Sprenger, II, p. 229—235.

Digitized by Google

dieselben sogar mit Vorliebe festhielten und noch vergröberten. Diese grobsinnlichen Vorstellungen suchten nun die Motaziliten zu vergeistigen; und zwar giengen sie dabei sehr prinzipiell zu Werke: ihr Stifter Wasil fand schon die Vielheit der Attribute im Widerspruch stehend mit dem strengen Begriff der Einheit Gottes: Wenn man in Gott ewige Eigenschaften annimmt, so ist das soviel als mehrere Götter annehmen, denn wer einen Begriff und seine Eigenschaften als ewig anerkennt, setzt zwei Götter. Die Dialektik dieses Dogmas führte zu ganz ähnlichen Bestimmungen, wie innerhalb der christlichen Dogmengeschichte Augustinus und Schleiermacher sie aufgestellt haben: Es kommen Gotte Eigenschaften nur in der Weise zu, dass jede Eigenschaft zugleich sein (ganzes) Wesen ist, Gott also allwissend ist durch das Wissen, dieses aber sein Wesen selbst ist. Oder man leugnete die Realität der göttlichen Eigenschaften, liess sie aber als Erscheinungsformen (modi) seiner Wirksamkeit gelten, sodass also ihre Unterschiede unter einander nicht in Gott, sondern in der Verschiedenheit der Welt, in welcher und auf welche er wirkt, schliesslich eigentlich nur in der Verschiedenheit der menschlichen Betrachtungsweise begründet ist*). — Ashary nahm eine mittlere Stellung ein zwischen der völligen Negation der Attribute Gottes und dem Anthropomorphismus. Er lehrte, dass Gott wissend sei durch das Wissen, allmächtig durch die Allmacht, lebendig durch das Leben, wollend durch den Willen; seine Attribute seien ewig, in seinem Wesen bestehend, ohne dass man doch sagen könnte, sie seien er, noch auch: ein anderes als er. Zur orthodoxen Lehre wurde diess: Gottes Attribute sind real, aber völlig anderer Art als die entsprechenden Attribute der Geschöpfe; er weiss nicht, wie unser Wissen, denn sein Wissen ändert und vermehrt sich nicht durch das wechselnde zeitliche Geschehen, sondern die Veränderung kömmt nur auf Seite des Geschaffenen. So ist auch Gott ein Gegenstand, nicht wie andere Gegenstände, denn er ist ohne Substanz und ohne Accidenz, für ihn gibt es keine Grenze und keinen Gegensatz, wie kein Homogenes und Gleiches. Die Attribute, welche Gotte im Koran beige-

*) S. Kremer, p. 31 f.

Digitized by Google

legt werden, wie Antlitz, Hand, Seele, Zorn oder Wohlgefallen u. a. sind also einfach anzunehmen, ohne dass das Wie? begriffen werden könnte; umgedeutet dürfen sie nicht werden. Es ist auch hier die Art der orthodoxen Dogmatik, den Knoten dadurch zu zerhauen, dass sie die entgegengesetzten Anschauungsweisen neben einander stellt und die Frage nach der Denkbarkeit verbietet.

Mit den Attributen der Allmacht und Allwissenheit (Vorauswissen) hängt die Frage nach der Prädestination (Vorausbestimmen) im Verhältniss zur Willensfreiheit enge zusammen. Muhammed hatte hierüber keine feste Theorie aufgestellt; es kommen im Koran ebensowohl Stellen vor, in welchen die Freiheit des menschlichen Willens vorausgesetzt ist, als solche, in welchen alles Geschehen durch ewigen göttlichen Rathschluss zum voraus bestimmt erscheint. Und diess letztre wurde zur herrschenden Ansicht; man glaubte der schlechthinigen Erhabenheit Gottes über alles Endliche etwas zu vergeben, wenn man seinen Allmachtswillen nicht als die einzige und unbedingte Ursache alles Geschehens betrachtete; und freilich dachte man diesen Willen auch nicht durch seine eigene Vernünftigkeit bestimmt, in sichselbst und durch sichselbst gesetzlich geordnet, sondern man verwechselte seine Unabhängigkeit von aussen mit schlechthiniger Gesetzlosigkeit und dachte also Gott in Analogie der orientalischen Despoten als einen mit blinder Willkühr die Geschicke der Menschen, ihr Wohl oder Wehe verhängenden Autokraten. Der moralische Rationalismus der Motaziliten wandte sich hauptsächlich gegen dieses Dogma. Wasil lehrte, dass die Handlungen der Menschen vollkommen frei seien, jeder sei Herr seiner Entschlüsse und trage dafür auch die volle Verantwortlichkeit; nur nach diesen seinen freien Thaten könne er auch von Gott beurtheilt werden. Gott habe, lehrte ein Nachfolger Wasil's, gar nicht die Macht, böse Handlungen der Menschen zu bewirken, ebensowenig, wie er im jenseitigen Leben Lohn und Strafe nach Willkühr bestimmen könne; denn das einzige Mass hiefür sei das Verhältniss des Menschen zum Sittengesetz. Im Gegensatz zu diesem rationalistischen Indeterminismus bildete sich in Persien, wo immer die mystisch-theosophische Richtung überwog, ein spekulativer Determinismus aus, dessen Anhänger

Digitized by Google

— Gabariten genannt — auch unter den Motaziliten viel Anklang fanden. — In der Schule Ashary's wurde der strenge Determinismus in ähnlicher Weise gemildert, wie der christliche Augustinismus im Semipelagianismus: Zwar liege der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebote nicht in der Macht des Menschen, doch aber sei der Mensch auch nicht als ganz willenlos zu betrachten, sondern die Annahme von Gottes Gebot oder Verbot hänge von ihm ab. Die Macht zur (wirklichen) That wird von Gott verliehen, aber das Streben und der Entschluss sind des Menschen Sache und Verdienst; sobald nun das Streben und die Absicht im Menschen vorhanden sind, so verleiht ihm Gott die Kraft (zur Ausführung) und so verdient sich der Mensch Lohn oder Strafe durch sein eigenes Verhalten. Hiernach ist also das Wollen des Menschen, das Vollbringen Gottes Werk*). Folgerichtig lehrt derselbe Theologe (Nasaby), dass in dem himmlischen Register, auf welchem die Namen der Seligen und der Verdammten von Ewigkeit her verzeichnet stehen, im Verlauf der Zeit Veränderungen vorgenommen werden und manche Namen von der Liste der Seligen auf die der Verdammten oder umgekehrt übertragen werden; damit ist aber die Lehre von der Prädestination selbstverständlich ganz aufgehoben. Andere halten am Determinismus strenger fest, indem sie alle Handlungen durch Gottes Willen und Vorherbestimmung erfolgen lassen; wenn sie daneben doch noch von menschlicher Freiheit und Verdienst sprechen, so kann diess wohl nur in dem (augustinischen) Sinn zu verstehen sein, wornach diese beide nur ermöglicht sind durch die göttliche Einwirkung, eigentlich also nur die Erscheinungsform des alleinwirksamen Gotteswillens bilden. Interessant ist dabei die Unterscheidung zwischen Wille und Befehl Gottes: Alle gottgefällige Handlungen geschehen nothwendiger Weise auf Befehl Gottes, durch seine Liebe, sein Wohlgefallen, sein Wissen, seinen Willen und seine Vorherbestimmung; ebenso auch die sündhaften Handlungen insgesammt durch sein Wissen, durch seine Vorherbestimmung, durch seinen Willen, aber nicht durch seine Liebe und durch sein Wohlgefallen und

*) Kremer, p. 281 f.

Digitized by Google

durch seinen Befehl." (Es kommt diess auf das gleiche hinaus wie die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes, wie sie bei den Theologen der Reformation gebräuchlich war.) Endlich den bei der Prädestinationslehre nahe liegenden Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes weist Ghazzaly durch dieselben Gründe zurück, wie Augustin und Calvin: „Die Gerechtigkeit Gottes darf nicht nach menschlichen Gerechtigkeitsnormen bemessen werden. Denn von einem Menschen gilt es als ungerecht, wenn er über seines Nächsten Gut verfügt; aber Ungerechtigkeit von Gott ist nicht denkbar, denn es gibt für ihn keines Andern Eigenthum, über welches zu verfügen bei ihm ungerecht wäre; sondern Alles, was existirt, hat er durch seine Allmacht in's Leben gerufen. In der Ewigkeit war nichts ausser ihm und er schuf die Geschöpfe als Kundgebung seines vorher erflossenen Willensakts und wegen seines in der Ewigkeit feststehenden Worts, nicht aber, weil er ihrer bedurfte."*) Die Geschöpfe haben also dem Schöpfer gegenüber kein Recht und es liegt ganz in dessen Hand, ob er sie von Anfang zur Seligkeit oder zur Verdammniss bestimmen will.

Die Lehre von der Auferstehung, dem Weltgericht und der Seligkeit und Verdammniss hatte von Anfang einen Hauptpunkt des Islam gebildet; die Schrecken des Todes, Grabes und der Hölle hatte schon Muhammed immer als wirksamstes Motiv zu der Bekehrung der Ungläubigen, die Freuden des Paradieses als kräftigsten Trost zur Stärkung der Gläubigen benutzt. Zur dogmatischen Ausbildung der Eschatologie haben wiederum die Motaziliten den ersten Anstoss gegeben. Unter dem Einflusse der griechischen, namentlich platonischen Philosophie behaupteten sie die Selbständigkeit der Seele, die des Körpers zu ihrer Existenz nicht bedürfe, nachdem einmal ihre Verbindung mit ihm durch den Tod aufgelöst worden; der arabische Platoniker Avicenna erklärte sogar geradezu den Tod für eine Erlösung der Seele aus den Banden des Körpers. Die Orthodoxen hingegen leugneten, dass die Seele rein für sich selbst, körperlos, fortbestehe; dieselbe sei vielmehr bis zur Auferstehung an den Körper gebunden und

*) S. Kremer, p. 46.

Digitized by Google

weile mit ihm im Grab, daher sie denn auch dem verwesenden Körper Empfindung beilegten. Die Seligkeit könne daher erst beginnen mit der Auferstehung des Leibs, dessen die Seele zu ihrem vollen Leben nothwendig brauche, um so mehr, als auch die Freuden der Seligkeit selbst wesentlich sinnlicher Art und also nur durch das Órgan des Leibs zu geniessen seien. Alles diess aber lasse sich nicht durch die Vernunft erkennen, sondern nur durch die Offenbarung wissen. So lehrte namentlich der supranaturale Mystiker Ghazzaly. Näher gestaltete sich das eschatologische Gemälde in folgender Weise*), aus welcher man deutlich die christlichen Einflüsse herausfindet: die Vorzeichen des jüngsten Gerichts sind das Erscheinen des Mahdy (Messias), dann des Daggal (Antichrists), das Herabsteigen Jesu vom Himmel, das Thier der Erde, welches an's Licht tritt, das Aufgehen der Sonne im Westen, der Durchbruch des Dammes, welcher die Völker Jagug und Magug (Gog und Magog) scheidet. Dann folgt der erste Posaunenstoss und nach Verfluss von 40 Jahren der zweite, bei welchem die Todten aus den Gräbern hervorgehen. Das Land der Auferstehung ist eine weisse, glatte Ebene ohne Erhöhung oder Vertiefung, wo sich Niemand verbergen oder verkriechen kann. Wenn die Menschen hier versammelt sind, verschwindet Sonne und Mond, die Berge zergehen und der Himmel fliesst zusammen; dann erhebt sich über der Erde eine andere, viel heissere Sonne, in deren Gluth nun die nackten Menschen schwitzen müssen 300 Jahre lang, ohne Trank, ohne Speise, ohne Kühlung; doch für die frommen Gläubigen wird Gott diese Zeit so erleichtern und verkürzen, dass sie ihnen schneller vergehen wird als die Zeit während der Verrichtung eines einzigen Gebets. Wenn dann das Gericht beginnt, so fragt Gott jeden Einzelnen, wie er sein Leben benutzt, was er mit seinem Körper gethan, wie er sein Vermögen erworben und worauf er dasselbe verwendet habe. Je nachdem der Mensch darüber Rechenschaft geben kann, sagt Gott zu ihm: „Ich verzeihe dir", oder: „Nehmet diesen Knecht und werfet ihn in das Höllenfeuer!" Eine andere Form dieser Vorstellung ist die, dass statt eines

*) S. Kremer, p. 283 ff.

Digitized by Google

mündlichen Verhörs die Schriftrollen mit den Verzeichnissen der guten und bösen Thaten eines Jeden in eine Wage gelegt und abgewogen werden. Und eine dritte Vorstellungsweise knüpft sich an die persische Sage von der Vergeltungsbrücke Çinwat; hiernach führt der Weg in's Paradies über einen Steg, der feiner ist als ein Haar, dünner als die Schneide eines Schwerts; wer rechtschaffen wandelte, kommt leicht hinüber, wer aber mit Sünden belastet ist, gleitet aus und stürzt dann sogleich in den unter ihm gähnenden, flammenden Höllenschlund. Alle diese verschiedenen Vorstellungsweisen des Gerichts, deren gemeinsamer Gedanke jedenfalls der ist, dass nach dem sittlichen Verhalten des Einzelnen sein Loos entschieden werde, werden nun aber auch wieder restringirt, wo nicht geradezu aufgehoben durch die Lehre von der Fürbitte des Propheten, die allen Moslimen zugut komme. Alle sittlichen Unterschiede werden so schliesslich wieder werthlos gegenüber dem einen Unterschied zwischen Bekennern und Nichtbekennern des positiven Glaubens an Muhammed; erstern dient unangesehen aller ihrer sittlichen Beschaffenheit schon der Glaube an das Gesetz und die Offenbarung des Muhammed als unfehlbares Präservativ gegen die Höllenqual; letztern hilft alle sittliche Trefflichkeit nichts: sie kommen in die Hölle; nur die verstorbenen Kinder der Nichtmoslimen liess man noch, als Diener der Gläubigen, im Paradies mitankommen. — In der Flammenglut der Hölle leiden die Verdammten endlose Qual, welche auf's grasseste ausgesponnen wird in den Schilderungen der islamitischen Theologen; und nur konsequent ist es, wenn den sinnlichen Qualen der Hölle die sinnlichen Freuden der Seligkeit in ebenso drastischer Schilderung gegenübergestellt werden: die Seligen sitzen mit glänzenden Gesichtern auf grünen Damastteppichen unter Zelten von weissen Perlen, lehnen sich auf Ruhebetten am Rande murmelnder Bäche, die von Wein und Honig fliessen, sind umgeben von schönen Knaben und schwarzäugigen Mädchen. Da führen sie ein seliges Leben und geniessen den Anblick des Allerhöchsten, von dem ihre Gesichter erglänzen. Gott aber gewährt ihnen, was sie wünschen und überrascht sie mit abwechselnden Freuden. — Es gab nun aber auch manche Freigeister, die nicht an diese Phantasiebilder glaubten. „Ihr

Digitized by Google

erzählt mir, so spöttelt ein Dichter, dass, wenn ich lange im Grabe gelegen bin, ich wieder lebendig werden soll und dass ich da in einem Garten wohnen werde, wo ich köstlich essen und trinken soll, umringt von schwarzäugigen Mädchen und lieblichen Knaben. Aber sage mir dann noch das eine, armer Tropf, was mit eurem Verstande geschehen ist, der soviel Unsinn erzählt! Die Menschen bestehen aus zwei Klassen: die Einen haben Verstand, aber keinen Glauben, die Andern haben den Glauben, aber keinen Verstand." Ernstere Denker aber, wie der Theosoph Sohrawardy, suchten die sinnlichen Vorstellungen der orthodoxen Dogmatik zu spiritualisiren: „Wenn die Seelen, sagt er, den Körper verlassen haben, so trifft die Seelen der Verdammten die Qual ihrer eigenen Unwissenheit; es quält sie die Sehnsucht nach der sinnlichen Welt, von der sie doch für immer ausgeschlossen sind; ihre Kräfte verlassen sie und ihr Auge sieht nicht mehr, ihr Ohr hört nicht mehr; das Licht der Sinnenwelt ist von ihnen abgeschlossen, aber auch das Licht der Gottheit dringt nicht zu ihnen; verzweiflungsvoll irren sie in der Finsterniss und werden von Schrecken, Grauen und Angst überwältigt, die stets im Gefolge der Finsterniss sind." Diess verhält sich zur orthodoxen Eschatologie ganz ähnlich wie in der christlichen Dogmengeschichte die des Origenes zu der der übrigen, namentlich der lateinischen Väter. In ähnlicher Weise reagirte auch die fromme Mystik der Sufies gegen die alleinseligmachende Kraft des positiven Glaubens; einer der grossen mystischen Dichter sagt darüber: „Drei Eigenschaften sind es gewiss, Wer sie besitzt kommt in's Paradies: Ein dankbar Gemüth und frommer Duldersinn, Verklären das Herz mit Tugendgewinn; Und wer zerknirscht die Sünde bereut, Der wird auch durch Gott von der Hölle befreit. Wer Gottesfurcht im Busen nährt, Dem wird auch Vergebung der Sünden gewährt; Wer Mühsal erträget fort und fort, Den führt auch Gott in des Paradieses Hort. Auf Gottes Erbarmen sei dein Hoffen gestellt, O Knabe, und fürchte nicht die böse Welt!"

Doch diese beiden letzten spiritualistischen Wendungen des Dogmas gehören einer Richtung an, die vom sonstigen Islam ziemlich stark abweicht, und die wir nun schliesslich noch darzustellen haben.

Digitized by Google

Eine ascetische Richtung ist im Islam von Anfang hervorgetreten, wie diess in der Natur der Sache lag bei einer Religion, die so wesentlich auf die Furcht vor dem strafenden Gott basirt ist. Befördert wurde diese Richtung durch die wilden Bürgerkriege, die bald nach Muhammed's Tod begannen, und durch die schlechten Regierungen, welche den Menschen das Leben in und mit der Welt entleideten. Der Vorgang des christlichen und des buddhistischen Mönchswesens konnte nicht verfehlen, auch auf die islamitischen Asceten Einfluss zu üben; die Folge davon war die frühzeitige (Mitte des zweiten islam. Jahrhunderts) Entstehung von Klöstern, in welchen das Ascetenwesen eine feste Organisation erhielt. Wie in Europa aus Büssern und Einsiedlern die Klöster und Bettelmönche hervorgiengen, wie die buddhistischen Mönche die Hälfte des Jahres über bettelnd das Land durchzogen: so wurden auch die Asceten des Islam zu wandernden Bettlern oder Derwischen, welche, in einen groben Wollkittel gehüllt (daher sie den Namen „Sufy" erhielten), die Hüfte mit einem Strick umgürtet und eine Schaale zum Almosensammeln in der Hand, die grösste Aehnlichkeit mit den buddhistischen Bettelmönchen zeigen. Mit der negativen Ascese der Weltentsagung verband sich nun aber sehr bald die positive Mystik der Gottesliebe, des Gottesgenusses. Es ist sehr glaublich, dass eine Frau es war, welche diess neue, höchst fruchtbare Element in die Leere der ursprünglich nur entsagenden Ascese hereingebracht hat. Von Rabiah, einer der ältesten und berühmtesten Anhängerinnen des beschaulichen Lebens, werden folgende Verse berichtet: „Zu dir, o Gott, entbrenne ich in doppelter Liebesflamme: einmal liebe ich dich aus Liebe und dann, weil es deiner würdig ist. Was das Erste anbetrifft, so ist mein Trachten, mein Denken, dir mich ausschliesslich zu weihen. Was aber deiner würdig ist, das wäre, dass du mir deine Schleier enthüllst, dass ich dich schauen kann. Nicht lobpreise ich Dieses oder Jenes; nein, nur dir widme ich mein Preisen alles." Von dieser Gottesliebe der Mystik ist nun aber überall nur ein kleiner Schritt zur Gotteinheit des Pantheismus; und so sehr dieser letztre dem Gottesbegriff des Islam widerstrebt, er wurde doch in Persien bei Philosophen und Dichtern

Digitized by Google

zu einer herrschenden Richtung, deren Einfluss auf die Geschichte des Islam sehr gross war. Zu dieser Umwandlung des Sufismus in Persien mag der dort ziemlich verbreitete Buddhismus, in welchem die mystische Kontemplation systematisch ausgebildet war, Manches beigetragen haben; doch dürfen wir auch nicht übersehen, dass ein Anknüpfungspunkt für diese Richtung auch schon im Grundgedanken des Islam selbst lag, in der unbedingten Hingebung des Menschen an Gott; diese bildet ja auch in aller Mystik den Ausgangspunkt und die erste Bedingung aller Gottvereinigung. Im orthodoxen Islam freilich ist bei aller Hingebung des Menschen doch die Scheidewand, die ihn als endliches Geschöpf vom unendlichen Schöpfer trennt, streng aufrecht erhalten, so streng, dass die Hingebung eine durchaus einseitige bleibt — eine Ergebung des machtlosen Menschen in den ihm unerreichbar gegenüberstehenden Machtwillen Gottes; die Ergebung ist nicht auch zugleich Erhebung zu Gott, zur freien Gemeinschaft mit ihm, zur liebenden Ineinsbildung des menschlichen mit dem göttlichen Willen. Sofern aber doch der Ergebung als einem Gehorsamsakt des Menschen auch ein Lohn, ein Genuss entsprechen muss, so wird dieser, da er nicht in Gott gefunden werden kann, in den Freuden des Paradieses gesucht, also in einer nur auf's Jenseits aufgesparten Befriedigung der Sinnlichkeit. Hingebung des Willens an Gott und Befriedigung des eigenen Willens fallen auch hier, wie beim Judenthum, ausser einander; aber während beim Judenthum der Lohn in der diesseitigen Geschichte gesucht wurde und damit die nationale Hoffnung das treibende Motiv des religiösen und politischen Lebens bildete, so hat der Islam den Hoffenden auf das Jenseits verwiesen und damit den fruchtbaren Keim geschichtlichen Fortschritts vernichtet, ohne doch den Menschen wahrhaft über sichselbst, über seine Endlichkeit und Natürlichkeit hinauszuheben zu einem unendlichen Inhalt seines Wollens und Fühlens; nur gebeugt hat er den natürlichen Willen unter ein unbedingtes Gesetz der fremden Autorität, nicht aber erhoben zur inneren Freiheit, die das Gesetz in sich selbst aufgenommen hat. So ist der orthodoxe Islam stehen geblieben auf dem Standpunkt des Mosaismus, aber ohne die Entwicklungsfähigkeit, ohne den

Digitized by Google

inneren Trieb zum Fortschritt, der jenem von Anfang eingepflanzt war und der im Prophetismus seine Blüthen getrieben, im Christenthum seine Frucht abgesetzt hat. Ein solcher Fortschritt auf dem geradlinigen Wege innerer Entwicklung war dem Islam seiner Natur nach von Anfang versagt. Alle religiöse Geschichte ist hier nur Geschichte der Abweichungen, der Heterodoxie, denn der Glaube ist von Anfang als positive Autorität fixirt und zwar in einer Einseitigkeit, die keine Vermittlungen, also auch keine Weiterbildung zulässt. Alles, was dieser Einseitigkeit entgegentrat, war daher schlechthin Heterodoxie: so der Rationalismus der Motaziliten, so die Mystik und Theosophie der Sufies. Diese beiden haben allerdings eine gewisse Ergänzung der orthodoxen Einseitigkeit, also auch einen religiösen Fortschritt dargestellt; aber weil sie ausserhalb der geschichtlichen Kontinuität der orthodoxen Gemeinde standen, so haben sie einmal keinen heilsamen, fortbildenden, vergeistigenden Einfluss auf diese ausüben können und sind für's andere selbst auch in der oppositionellen Einseitigkeit stecken geblieben, ohne die Wahrheit des orthodoxen Dogmas in sich aufzunehmen. Diess tritt besonders auffallend hervor beim Sufismus, der ebenso einseitig in pantheistischer Gotteinigung schwelgte, als der orthodoxe Islam in der einseitigen, unfreien Ergebung des Menschen unter den Willkührwillen eines ihm fernen und fremden Gottes verharrte. Jede dieser beiden Seiten hätte der Ergänzung durch die andere und der inneren Vermittlung mit der andern bedurft; aber dazu konnte es auf dem Boden des Islam nicht kommen. Nahe daran war vielleicht Ghazzaly, der, selbst mit der Mystik vertraut, zugleich die Extravaganzen derselben nach pantheistischer Seite hin trefflich erkannte. Er giebt von ihr folgende intressante Schilderung: „Der erste Schleier zwischen Gott und seinem Diener ist des Letztern Seele. Es ist aber das Geheimniss des menschlichen Herzens ein göttliches Ding und ein Licht von Oben, denn es spiegelt sich darin die ewige Wahrheit vollkommen ab, sodass es die ganze Welt in sich fasst und sie umschliesst; es spiegelt sich darin das All wieder; es strahlt dann sein Licht in nie dagewesenem Glanze, denn es erscheint darin Alles, was existirt, so wie es ist. Richtet nun der Mensch

Digitized by Google

seinen Blick auf sein von Gott erleuchtetes Herz, so blendet ihn das Uebermass der Schönheit und leicht entschlüpft seiner Zunge der Ausruf: „Ich bin Gott!“ Wenn er nun nicht weiter vordringt in der Erkenntniss, so verfällt er oft in Irrthum, er bleibt stille stehen und geht zu Grunde. Es ist dann so, als ob er durch einen kleinen Stern sich hätte irre führen lassen, statt zu dem Monde, geschweigedenn zur Sonne selbst vorzudringen. Es entsteht diese Selbsttäuschung daher, dass der, in welchem sich das Ueberirdische wiederspiegelt, sich für Eins und Dasselbe mit jenem hält.“

Diese neue Richtung des Sufismus — wir können sie der Kürze halber: die pantheistische nennen — äusserte sich nun in verschiedenartigen Erscheinungen; wir können diese eintheilen in praktisch-sektirerische, wissenschaftlich-spekulative und poetisch-mystische. Die erstern traten besonders hervor unter den persischen Shyiten, bei welchen der Sufismus sich verband mit indisch-buddhistischen Ideen von Verkörperung Gottes oder der göttlichen Wahrheit in einem Menschen, einem Erleuchteten (Buddha); und theilweise auch mit der jüdischen Messiasidee. Aly wurde schon zu seinen Lebzeiten von Vielen für den erschienenen Messias der Juden gehalten, Andere glaubten, dass in seiner Gestalt Gott sich verkörpert oder dass ein Theil des göttlichen Wesens auf ihn übergegangen sei. Nach ihm traten eine Menge religiöser Parteiführer und Abenteurer auf, welche den Volksglauben benutzend sich für Verkörperungen des göttlichen Geistes ausgaben. Am berühmtesten unter diesen wurde ein Schwärmer im zehnten chr. Jahrhundert, der nach seinem Handwerk (Wollkrämpler) Hallag genannt wurde; er war geborner Perser und hatte den Unterricht des berühmten arabischen Asceten Gonaid genossen, scheint aber auch mit christlichen oder buddhistischen (oder beiden) Lehren bekannt geworden zu sein. Er soll gesagt haben: „Preis dem Höchsten, der seine Menschheit uns schauen liess und den durchdringenden Glanz seiner Gottheit uns verhüllte, indem er sich auf Erden offenbarte in menschlicher Gestalt. — Wer sich selbst kasteiet durch Unterwerfung und Sinnesabtödtung und sich von jeder Spur der Menschennatur reinigt, in den zieht der Geist Gottes ein, wie er in Jesus einzog, und dann braucht dieser

Digitized by Google

nur etwas zu wünschen und es trifft ein, und alles, was er thut, ist Gottes Thun.“ In diesem Sinn eines durch die Einwohnung des göttlichen Geistes vergotteten Menschen (ähnlich die Lehre der mittelalterlichen Spiritalen) wird er es gemeint haben, wenn er von sich sagte: „Ich bin die Wahrheit.“ Seine Anhänger aber übertrieben diess dahin, dass sie ihn als „den Geist des Geistes“, als „höchstes Ziel der Seligkeiten“, als verkörperten Gott selbst anbeteten. Er wurde martervoll hingerichtet, aber noch lange nach seinem Tode von vielen Persern als ein göttliches Wesen, das nur scheinbar gestorben sei, verehrt. — Mit ähnlichen Prätensionen aber mehr Glück trat im zwölften christlichen Jahrhundert ein Scheich Aly Ady auf, dessen Anhänger unter den Kurden noch jetzt fortbestehen; sie glauben, ihr Scheich sitze im Himmel an der Seite Gottes und verspeise mit diesem Brod und Knoblauch; nur durch seine Gnade kommen ihnen die Nahrungsmittel zu; weil er für sie bete, so brauchen sie nicht zu beten und können treiben, wozu sie Lust haben. Diese Propheten waren aber oft zugleich revolutionäre Abenteurer, deren Erfolge sich nicht auf das religiöse Gebiet beschränkten, sondern politische Wirren, Sklaven- und Bauernaufstände blutigster Art herbeiführten; so die Unternehmungen der Gaukler Aly und Abdallah im neunten Jahrhundert. Das Nähere hierüber können wir, als nicht hergehörig, übergehen*). — Unter den philosophischen Vertretern des Sufismus ist vorzüglich Sohrawardy zu erwähnen. Die richtige Methode zur Erkenntniss der Wahrheit ist nach ihm eine Verbindung von Philosophie mit Theosophie; in jener ist Aristoteles Meister, diese aber gründet sich auf intellektuelle Anschauungen, welche für das Gebiet des Uebersinnlichen ebendieselbe Basis abgeben müssen, wie für das Sinnliche die Sinneswahrnehmungen. Er nennt daher sein Hauptwerk: „Philosophie der Erleuchtung“, ein anderes: „Lichttempel“; im erstern will er seinen Schülern mittheilen, „was ihm auf dem Wege der Begeisterung, in einsamen Betrachtungen und Seelenkämpfen klar geworden ist“. Eine bedenkliche Ketzerei war seine Theorie von der

*) S. Kremer, II. Buch, VI. und VII. Abschnitt.

Digitized by Google

permanenten Stellvertretung Gottes auf Erden durch einen Philosophen. Immer habe es solche gegeben und werde geben, solange Himmel und Erde dauern; auch sei alle Philosophie im Grunde dieselbe und die Verschiedenheit beruhe nur in der Darstellungsform und Beweisführung; dagegen bestehe keine Verschiedenheit in den Grundprinzipien, in der Anerkennung der drei Welten: der irdischen, der Geisterwelt und der Gotteswelt, und im Monotheismus. Hiermit ist selbstverständlich die Autorität, ja sogar jede specifische Würde des Propheten Muhammed beseitigt. Ebenso ketzerisch waren seine materialen Lehren über Gott und Welt; es scheint, als ob hier Neuplatonismus und Parsismus, Gnosticismus und Manichäismus hereinspielten. Gott ist das Licht der Lichter, ansich zwar offenbar durch sein Wesen, für menschliche Augen aber zugleich doch verhüllt durch die Intensität seiner Erscheinung. Die Kosmogonie beruht auf Verbindung des göttlichen Lichts mit der Urmaterie; die letztere entbrennt in Liebe zum Licht, und zieht dasselbe in sich herein, vermag es aber doch nicht ganz festzuhalten und in sich zu verschliessen; daher nun der Kampf des Lichts mit der Materie, um sich von ihr wieder loszuringen, die Entstehung der Dinge hervorruft. (Es ist das durchaus die manichäische Lehre von der Weltentstehung.) Neuplatonisch oder auch buddhistisch dürfte die Theorie von den himmlischen Räumen sein, wo die idealen Vorbilder der irdischen Dinge anfangslos existiren. Wenn dann hinzugefügt wird, dass die Heiligen die Kraft haben, diese Idealdinge jederzeit und an jedem Ort in die Wirklichkeit zu zaubern und so nach Belieben Speisen, Gestalten, Melodieen hervorzurufen, so spricht hier aus dem Philosophen der wundergläubige Moslem. Die platonisch-gnostische Eschatologie Sohrawardy's wurde schon oben erwähnt. Sohrawardy musste seine Ketzerei 1191 p. C. mit dem Tode büssen, ist aber heute noch nicht vergessen, vielmehr — ein arabischer Albertus Magnus — von der Volkssage zum Wundermann und Zauberer gemacht worden. — Weit einflussreicher noch, als derartige philosophische Theorieen, war der Sufismus im Gewande der Poesie, wie er von den bedeutendsten persischen und türkischen Dichtern verbreitet wurde. Wurde hier der Glaube an Muhammed und an den Koran auch

Digitized by Google

nicht direkt angegriffen, so war die reine Innerlichkeit der frommen Mystik, wie sie in diesen Kreisen herrschte, dem Positivismus des Islam um so mehr indirekt gefährlich. Nicht auf den Propheten Muhammed ist die Gottesoffenbarung beschränkt, sondern Gott erschliesst sich Jedem, der in inniger Frömmigkeit an ihm hängt; über dem Buchstaben des Koran steht die innere Erleuchtung, welche auch allein den wahren Sinn des Koran zu verstehen vermag, denn nicht der unmittelbare Wortsinn, sondern der tiefere (allegorische) Sinn ist die volle Wahrheit; diese aber ist nur für den, der innerlich erleuchtet ist und der eben um desswillen gar kein äusseres Wort mehr bedarf. Auch das positive Gesetz des Koran fällt hinweg für den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit angelangten Theosophen; die Beobachtung der religiösen Aeusserlichkeiten, des Formen- und Ceremonieenwesens hat für ihn wenig Werth; denn der wahre Weg zur ewigen Seligkeit liegt in etwas ganz Anderem: in der Selbstentäusserung und Bezähmung der Begierden, in der Herzensreinheit und Nächstenliebe. Und weil diess in jeder Religion gleichsehr möglich ist, weil es nicht von einem positiven Glaubensbekenntniss, sondern nur von der jedem Menschenherzen möglichen Gottesliebe abhängt, desswegen fällt zuletzt auch der Unterschied der Religionen als werthlos hinweg; sie sind alle nur Lichtstrahlen einer einzigen ewigen Sonne. Kurz, es sind die Ideen des Lessing'schen Nathan, die auf diesem Boden, wohl zuerst in der Weltgeschichte, erwachsen sind. Die Belege hiefür finden sich allenthalben in den persischen und türkischen Dichtern ernsterer Richtung; vor Allen aber ragt hier hervor der berühmte Dschelaleddin Rumi. Wir können uns nicht versagen, von ihm Einiges anzuführen.

Ich war am Tag, als noch kein Name war
Und man vom Dasein noch kein Zeichen fand
(Zum Zeichen formte sich des Freundes Haar)
Und Gott nur war der einz'ge Gegenstand;
Es kamen alle Namen nur von mir
Zur Zeit, als noch kein Ich war und kein Wir.
Ich betete den Schöpfer an zur Zeit,
Als noch Maria nicht den Heiland trug,
Ich mass das Kreuz, ich mass die Christenheit,

Digitized by Google

Doch nicht am Kreuz hieng der, nach dem ich frug.
Ich gieng zum Götzenhaus, zum Tempel hin,
Doch fruchtlos sucht' ich eine Farbe drin.
Ich wollte nun ihn in der Kaaba schaun,
Des Greises, wie des Jünglings höchstem Ziel;
Und gieng nach Kandahar, nach Herats Gaun,
Und suchte unten, suchte oben viel.
Unsonst! —
Durch sieben Erden drang ich fruchtlos vor,
Und fand sie, gleich den sieben Himmeln, leer.
Es sah mein Aug', der Gottheit zugewandt,
Nur das, was ich als Gottheit nicht erkannt.
Nun blickt' ich in mein eignes Herz hinein,
Da fand ich ihn, den ich sonst nirgends fand.
Da fühlte ich des Rausches süsse Pein,
Und jedes Stäubchen meines Sein's verschwand.
Und so wie Tebris Sonne, klar und hehr,
Erschien kein Trunkner, kein Entzückter mehr.

* * *

Des Herzens Kaaba pilgernd zu umkreisen,
Sei, hast du je ein Herz, dir Pflicht und Lohn,
Denn eine geistige Kaaba ist dem Weisen
Das Menschenherz, das Lehm dir scheint und Thon
Gott hat, die ird'sche Kaaba zu umwallen,
Durch heilge Satzung dir geboten zwar;
Doch als ein Mittel nur, ihm zu gefallen,
Und ihm ein Herz zu opfern, treu und wahr.
Hast du zu Fuss die Kaaba auch umkreiset
Und tausendmal diess fromme Werk geübt,
So fürchte doch, dass Gott zurück dich weiset,
Hast du ein einzges Menschenherz betrübt!
Bringst tausend Säcke du mit goldener Fülle
Der Majestät des Herrn zum Opfer dar,
So spricht der Herr: „Ein Herz nur ist mein Wille,
Wenn je dein Wille, mir zu opfern, war;
Denn Gold und Silber kann mich nimmer ehren
Es hat in meinen Augen keinen Werth:
Ein Herz nur ist mein sehnliches Begehren,
Wenn anders je auch du nach mir begehrt."
Drum wolle nimmermehr ein Herz verkennen,
Wenn es auch klein dir und verächtlich schien:
Denn heilig ist ein Menschenherz zu nennen,
Es webt und lebt der Heiligste darin!
Ein ödes Herz gleicht einem Prunkgefilde,
Auf das mit Lust des Schöpfers Auge schaut;
Beglückte Seele, die des Bauherrn Milde

Digitized by Google

Zu neuem Leben herrlich aufgebaut!
Ein Herz beleben, das dem Gram verfallen,
Vom Schmerz in hundert Theile ward zerstiebt,
Ist Gott gefäll'ger, als des Pilgers Wallen,
Der nur die äussern Glaubenspflichten übt.
Ein Herz, das der Verödung Qual empfunden,
Ist ein verborgner, Gott geweihter Schatz;
Nur in der Oede wird der Schatz gefunden;
Dort wird dem Gräber reichlicher Ersatz.
Umgürte dich, um Herzen treu zu dienen
Und Jenem, der dem Herzen treu sich weiht;
Die Bahn, die ein Geheimniss dir geschienen,
Sie zeigt vor dir sich offen dann und breit.
Aus deiner Zunge wird zur selben Stunde
Des Lebens Wasser strömen klar und rein,
Und gleich dem Worte aus Messias Munde
Dich von der Krankheit herben Qual befrein.
Aus Liebe bloss zu einer einz'gen Seele
Erschuf der mächtge Gott das Weltenpaar:
„Für dich allein schuf Gott die Himmelssäle“:
Diess hehre Wort vernimm es immerdar!
Denn sonst bestünde Zeit und Raum wohl nimmer,
Und nimmer auch der Welten hoher Bau,
Und nicht die Sonne, nicht des Mondes Schimmer,
Die Erde nicht und nicht des Himmels Blau.
Schweig! — Dich zu loben, der im Himmel waltet,
Ist jede Zunge viel zu schwach und klein,
Wär' in zweihundert Zungen auch umstaltet
Ein jedes Härchen, noch so zart und fein!

* * *

Wünschest du beständge Dauer,
Ringst du nach Unsterblichkeit,
Mache rasch dich von der niedern,
Wandelbaren Welt befreit!
Lasse Herz und Körper fahren,
Wähle keinen festen Stand!
Dann gestalten sich die Dinge
Dir sich zur Zufriedenheit!
Fliehe Ketzerei und Glauben,
Fliehe Liebe auch und Hass,
Flieh' die Zeit, denn streben sollst du
Weiter noch als selbst die Zeit!
In der Liebe zu dem Schöpfer
Leiste auf dich selbst Verzicht!
Suche Freiheit von dir selber
Im Gefühl der Ewigkeit!

Digitized by Google

Sieh' das Körnchen in der Erde;
Glücklich ist es, wenn es stirbt:
Die Vernichtung hält in Fülle
Reiche Gaben ihm bereit.
Ward die Selbstheit erst vernichtet,
Wird aus Blatt und Erde Frucht,
Die da strebt empor zum Himmel
Aus der ird'schen Dunkelheit!

* * *

Ihr Alle, die ihr nach der Gottheit Wesen
Mit sehnsuchtsvollem Eifer habt gestrebt!
Ganz fruchtlos ist diess Streben euch gewesen,
Da ja die Gottheit in euch selber lebt!
Ihr seid der Buchstab, seid das Wort der Klarheit,
Ihr seid das Buch, das stets Gesetzbuch war;
Der Bote seid ihr gottgesandter Wahrheit,
Der Borak*) seid ihr, die Prophetenschaar.
Ihr seid die Wesenheit, ihr seid das Zeichen,
Ihr seid bald Himmelsthron, bald Erdenstreu;
Ihr wohnt im Lebensquell, nicht zu erreichen,
Und seid von Sterblichkeit für immer frei.
Darum ein Ding. das nimmer ihr verloren,
Was sucht ihr es mit frevelhaftem Sinn?
Kommt zu euch selber erst, ihr eitlen Thoren!
Wo führte wohl euch eure Thorheit hin?
Wollt ihr im Antlitz eures Wunsches weilen,
Den ihr als letztes Ziel euch vorgesteckt,
So müht euch, jenen Rost erst abzufeilen,
Der eures Herzens glatten Spiegel deckt, — —
Damit ihr, in der Jugend Festgewande,
Durch euch, euch selber in dem Spiegel schaut!

Gegen den stark pantheistischen Zug dieses Gedichts sticht folgendes schöne Gebet, das ebensogut in der Bibel stehen könnte, seltsam ab:

Der du schufst der Himmel sieben,
Du, den Jung' und Alte lieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Der du Geist und Seele zügelst,
Zeit und Raum mit Kraft beherrschest,
Kennst, was uns geheim geblieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Gnädig gegen Gut' und Böse,
Kennst in Huld du keine Grenzen:

*) Der Pegasus, der den Menschen (z. B. Muhammed) in den Himmel führt.

Digitized by Google

Ein'ger, ruf ich schmerzgetrieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Du Bereichrer des Verarmten,
Du Gefährte des Verlassnen,
Hast dich Treuen treu verschrieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Mund und Gaum' preist deinen Namen.
Tag und Nacht ruft meine Stimme:
„Lenker du von allen Trieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!"
Du des Glaubens lichte Sonne!
Mir, dem Vogel in dem Käfig,
Wolle Hilfe nicht verschieben!
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!

Oder folgendes Busslied:

Der du einzig, lebend bist und weise,
Herr und Gott wir haben schwer gesündigt!
Vor dir müssen alle Uebel schwinden,
Du beseitigst huldvoll alle Sünden,
Und gestattest, Gnade uns zu finden;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Bald von Lüsten dieser Welt umstricket,
Bald vom Lohne jener Welt entzücket,
Bleibt der Meister unserm Blick entrücket;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Gleich dem Morgensang der Nachtigallen
Sollen immer deine Klagen schallen
Und in Schmerz und Sehnsucht sollst du lallen:
„Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!"
Fürst, der weise Alles löst und bindet,
Sieh' die Schaar der Diener, die, erblindet,
Trost allein in deiner Gnade findet;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Du verhüllest deiner Diener Fehle,
Schmückest reich und herrlich Geist und Seele:
Unumschränkt sind deine Machtbefehle;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Lass uns nicht in Sünden untergehen,
Die wir reuig um Vergebung flehen,
Aber ach! im schwarzen Buche stehen!
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Horch! allnächtig ruft Dschelal im Drange
Heisser Liebe dich, o Herr, und bange
Stimmt er zu des Cherubs heil'gem Sange:
„Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!"

Digitized by Google

Diese letzten beiden Lieder berechtigen uns, den pantheistischen Zug, der sich in andern kundgibt, nicht für eine bestimmte theoretische Weltanschauung zu nehmen, sondern in ähnlicher Weise, wie bei Angelus Silesius, als poetischen Ausdruck der mystischen, gottinnigen Gemüthsrichtung anzusehen. Man beachte aber im letzten Lied namentlich auch die Strophe: „Bald vom Lohne jener Welt entzücket, Bleibt der Meister unserm Blick entrücket"; das ist die Sprache der wahren Frömmigkeit, die eine Seligkeit ohne Gott nicht für die wahre Seligkeit halten kann, ja sich sogar darüber betrübt als über etwas Unfrommes und Sündhaftes. Hier erhebt sich der fromme Dichter mit aller Entschiedenheit und Klarheit über den Standpunkt des Islam mit seiner sinnlichen Vergeltungslehre; es ist ganz derselbe christliche Ton, den hier der moslemitische Dichter anschlägt, wie wir ihn oben in den Worten des hebräischen Dichters fanden: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!" (Ps. 73, 25.)

---

3. Abschnitt:
Das Christenthum.

---

11. Kapitel.
Die Himmelreichspredigt Jesu*).

Das ideale Zukunftsbild, welches von den Propheten Israels auf dem dunklen Grunde trüber Gegenwart einstens

*) Benutzt wurden ausser der Literatur des Lebens Jesu von Strauss, Schenkel und Renan insbesondere: Keim: „Jesus von Nazara" und „der historische Christus". Weizsäcker: „Untersuchungen über die evangelische Geschichte." Holsten: „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" (der Abschnitt: „Genesis des petrinischen Evangel."). Colani: „Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps." Baur: „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte." Ritschl: „Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl.). Holzmann: „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryph. und der neutestamentl. Literatur." (Letzteres besonders instruktiv durch die kritische Zusammenstellung aller neueren Ansichten auf dem betr. Gebiet.)

Digitized by Google

gemalt worden war, hatte das unglückliche Volk durch die Jahrhunderte herab unter den schwersten Schicksalen aufrecht erhalten. Eine Zeit lang etwas in den Hintergrund zurückgetreten, war dasselbe in der Zeit der schweren religiösen Bedrängniss durch Antiochus Epiphanes und der gewaltigen Aufraffung des nationalen Geistes unter der Führung der mackabäischen Helden mit neuem Farbenglanz aufgetaucht. Das apokalyptische Buch Daniel (167 a. C.) verkündigte das Reich des heiligen Gottes, das, vom Himmel her inaugurirt, die Weltreiche alle zerschmettern und das Volk der Heiligen zur Herrschaft erheben werde. Das Buch Henoch (110 a. C.) sah in dem glücklichen Mackabäerfürsten Johannes Hyrkanus den gottbestellten Sieger, welcher dem Kommen des Messias den Weg zu bereiten habe; diesen selbst suchte man damals nicht mehr unter den Nachkommen David's, sondern man dachte ihn als den von Moses verheissenen und zu seinem Nachfolger bestimmten Propheten (5. Mos. 18, 18), als den prophetischen Erneuerer des mosaischen Gesetzes. Als aber die kurze Glückszeit bald wieder entschwunden war, wandte sich die Hoffnung des Volks wieder auf das Haus David's; der „Psalter Salomo's", der schon im Beginn der Römerherrschaft in Palästina geschrieben ist, verräth in dem dringenden Gebet: „siehe Herr und wecke ihnen auf ihren König, einen Sohn David's, auf die Zeit, welche du ersehen, dass er herrsche über Israel, deinen Knecht!", wie die Erwartung des Eintritts der messianischen Zeit immer gespannter, die Hoffnung immer sehnsüchtiger wurde. Der Ruf: Messias-Christus, Reich des grossen Königs, Himmelreich, Stuhl und Samen David's, diese alte Prophetenlosung, durch die jüngeren Bücher Daniel, Henoch u. a. fortgepflanzt, bestimmter geformt, höher gesteigert, schwebte unter König Herodes in Judäa und Galiläa und selbst in Samaria auf allen Lippen. Die kräftigsten Träger, aber auch leidenschaftlichsten Vorkämpfer dieser nationalreligiösen Idee waren die Pharisäer; ihr nationaler Patriotismus und ihr Gesetzeseifer, beides forderte gleichsehr die Herstellung der alleinigen Gottherrschaft und die Abschüttlung des fremden Jochs der heidnischen Herrscher. Der Aufstand des Galiläers Judas, der in die Jugendzeit Jesu fiel, war daher ganz nach ihrem Sinn, im Prinzip wenigstens, wenn

Digitized by Google

auch politische Klugheit die Ausführung sie missbilligen lassen mochte. Manche von ihnen waren indess der Ansicht, dass die Gottherrschaft nicht an einen irdischen Mittelpunkt, einen Messias gebunden sei, sondern ohne solch' ein Organ sich vollziehe und so wohl auch unmittelbar durch göttliche Machtthat sich herstelle; letztres (was von dem berühmten pharisäischen Lehrer Hillel berichtet wird) konnte sich den Pharisäern wegen ihres Schicksalsglaubens empfehlen; erstres aber lag ihnen nahe wegen ihrer stark demokratischen Richtung und heftigen Abneigung gegen die Missregierungen des letzten Jahrhunderts. Gleichwohl scheint die Mehrzahl der Partei (namentlich die Anhänger des Lehrers Schammai) sich zu der Meinung bekannt zu haben, dass die Gottherrschaft zwar unter göttlicher Mitwirkung, aber nicht ohne menschliche Gewalt gegen die Unterdrücker des Volks herzustellen sei. Einig aber waren sie alle darin, dass die unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt dieser nationalen Restitution die strengste Gerechtigkeit nach dem mosaischen Gesetz sei. Die Erfahrung des babylonischen Exils, in welchem die Propheten die göttliche Strafe für die Untreue des Volkes sahen, hatte so tief nachgewirkt, dass von da an nichts dem Volke gewisser war als die Ueberzeugung, dass sein Wohlergehen von seiner Frömmigkeit abhänge. Aber freilich, worin diese Frömmigkeit zu bestehen habe, darüber dachte man anders als die Propheten; hatten diese von der Aeusserlichkeit der Gesetzeserfüllung, besonders des ceremoniellen Gottesdienstes stets hinweggewiesen auf die Innerlichkeit der Gesinnung, auf die Beschneidung des Herzens und die Erneuerung des Geistes, auf die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele und auf die aufrichtige Nächstenliebe, so war für das nachexilische Volk diess Alles fast wie nichtgesprochen. Aengstlich klammerte man sich vielmehr an das Buchstabengesetz an, hielt auf's strengste auf die Befolgung seiner äusserlichsten Bestimmungen und verschärfte es noch durch Zuthat der Schulsatzungen. In dieser Richtung, welche für die wahre, lautere und lebendige Sittlichkeit und Frömmigkeit um so gefährlicher war, als sie den Schein derselben in ihrer rigorosen Gesetzlichkeit für sich hatte, waren die Pharisäer die Führer des Volks. Sie haben damit, je mehr sie eine Macht

Digitized by Google

im Volke wurden, zu dessen Katastrophe am meisten beigetragen. „Ein Baumeister des Reiches Gottes, nicht unwürdig im Wollen, schwach im Können, hat der Pharisäismus den Volksgeist auf Bahnen geführt, auf denen keine Erneuerung blühte, ein Scheinleben voll Uebermuth und Selbsttäuschung grossgezogen, schliesslich kurzen Entschlusses auf seine Aufgabe verzichtet, indem er auf das Volk verzichtete, ohne auch nur in sichselbst der Zukunft ein volles, fröhliches Saatkorn zuzutragen. Denn selbst die grossen Gedanken, von welchen er ausgieng, waren zuletzt nur Namen, Titel, Hülsen, Schaalen, welche mit Fleisch und Blut sich erst füllen mussten.“ (Keim.) — Die Sadducäer waren als konservative Aristokraten mit den Pharisäern einig im Halten auf die äussern Formen des mosaischen Gesetzes (doch ohne die Schultraditionen), insbesondere auf die Privilegien des Priesterthums, entbehrten aber völlig des Pathos religiöser und politischer Ideale, das die Pharisäer auch auf ihrem falschen Wege doch immer noch adelte. Während die Pharisäer als ächte Männer des Volks um das Wohl desselben ernstlich jedenfalls, wenn auch mit Unverstand, eiferten, so waren die Sadducäer blasirte Aristokraten, welche jeder gegen den Bestand der äusseren Ordnungen gerichteten Neuerung ebenso schroff sich widersetzten, als sie dem Geiste der väterlichen Religion innerlich abgestorben, der fremden Bildung und dem feineren Lebensgenuss des Auslands sich zugewandt hatten. — Dagegen hatte sich die tiefere und ungeschminkte Frömmigkeit, welche diesen beiden Parteien abgieng, erhalten in den zurückgezogenen Kreisen der „Stillen im Lande“, welche unter dem Namen „Essäer“ eine wohlorganisirte religiöse Gemeinschaft, eine Sekte bildeten. Die Annahme fremder Einflüsse auf diese Sekte ist dringend nahe gelegt durch die vielen und auffallenden Aehnlichkeiten ihrer Sitten und Satzungen mit denen der Neupythagoräer; beiden ist gemein die ascetische Lebensweise, Verwerfung von Fleisch- und Weingenuss, Verwerfung des ehelichen Lebens, des Eides, der Sklaverei; strenge Reinigungsvorschriften, Tragen weisser Kleider, auch sonst priesterlicher Typus, Organisation mit Graden und mit Noviziat, Schweigsamkeit, Geheimnissthuerei, Glaube an das Schicksal, an Mittelwesen, Verehrung der

Digitized by Google

Sonne, Weltflucht und Betonung der jenseitigen Vergeltung, Allegorie, Zahlenlehre, Magie und Weissagung. Dass soviele und theilweise doch sehr zufällige Einzelzüge auf hellenischem und jüdischem Boden sich rein unabhängig von einander sollten gebildet haben, ist doch ziemlich unwahrscheinlich. Gleichwohl hat man allen Grund anzunehmen, dass der Ursprung der Sekte ein rein jüdischer ist und dass sie erst im Verlauf ihrer Dauer durch Berührungen mit dem ägyptischen und syrischen Hellenismus jene Züge angenommen oder doch bestimmter ausgebildet hat. Das Streben nach höherer Gerechtigkeit, das Suchen derselben in einer priesterlichen Reinheit und Weltflucht, in einer einfachen Frömmigkeit, welche den Tempel- und Opferprunk verwirft, und in allgemeiner und selbstloser Nächstenliebe, welche bis zur Verwerfung der Sklaverei und zur Gütergemeinschaft geht, das lässt sich recht wohl aus dem Judenthum unmittelbar, namentlich aus einer Verbindung von Prophetismus und Mosaismus, erklären. Der Mosaismus hatte ja auch schon seine Ascese im Nasiräerthum, das mit dem Essäismus die Enthaltung vom Wein und das Streben nach einer gewissen priesterlichen Reinheit gemein hat. Der Prophetismus andererseits hatte in seinen alten Prophetenschulen einen Vorgang von organisirten religiösen Vereinen geboten, in welchen die Unterordnung der Jüngeren unter die Aelteren, der Schüler unter den Meister eine Analogie der Grade in der essäischen Gemeinschaft bildete; auch die Beschäftigung in diesen Kreisen war der bei den Essäern nicht unähnlich; gemeinsame religiöse Betrachtungen und Andachtsübungen*), Bebauen des Bodens, Wahrsagen und Heilen**); endlich war in diesen Kreisen auch offenbar eine Gütergemeinschaft; der Unterhalt des Einzelnen wurde bestritten durch den Ertrag des gemeinsamen Feldes und durch freiwillige Beiträge einzelner Freunde aus dem Volk, gleichsam der Laienbrüder***). Nun finden wir aber ausser den Prophetenvereinen auch schon frühe Nasiräervereine; ein Beispiel davon sind wohl sicher die Rechabiten Jer. 35.,

*) Deren ekstatische Steigerung 1. Sam 19, 20—24 an die gesteigerte „Gluth" des essäischen Chorgesangs mahnt.

**) 2. Kön. 4, 39. 34. 5, 10. 26 f., auch 1. Sam. 9, 9.

***) 2. Kön. 4, 38. 42—44. 6, 1. 2.

Digitized by Google

welche nicht anders denn als ein Verein zu ascetischer Lebensweise sich denken lassen. Nehmen wir nun eine Verschmelzung solcher Nasiräer- mit Prophetenvereinen an, was bei der gemeinschaftlichen religiösen Tendenz so leicht geschehen mochte, so haben wir, wie mir scheint, die vollständigen Keime zu dem spätern Essäismus*). Dass dann aus der ekstatischen Mystik, wie sie nach 1. Sam. 19, 20—24 schon den Prophetenschulen eignete und wie sie durch Hinzutreten nasiräischer Ascese nur gesteigert werden konnte, mysteriöse Symbolik und Theosophie, religiöse Geheimzeichen und Geheimlehren herauswachsen konnten, dafür spricht eine Menge von Analogien aus der Religionsgeschichte aller Zeiten; selbst die Sonnenverehrung könnte in solch' einer Mysterien-Symbolik ihren Grund haben. Damit war dann schon ein Ansatz des Gnosticismus vorhanden, an welchen äussere Einflüsse auf's leichteste anknüpfen konnten; denn so wenig das Judenthum rein fremde Erscheinungen, wie den Neupythagoräismus, ohne Weiteres aufnehmen konnte, so sehr war es doch Erscheinungen, die seinem Eigenen verwandt waren, zugänglich und hatte die Kraft, sie sich völlig zu assimiliren. Wenn wir in diesem Tugendbund insofern die edelste Frucht der hebräischen Religion erkennen, als hier die tiefgefühlte und ernstlich geübte Frömmigkeit ein Asyl gefunden hatte, so dürfen wir darüber doch auch nicht die andere Seite übersehen: die in das verborgene Asyl geflüchtete Frömmigkeit blieb eben als solche völlig fruchtlos für das Volk im Ganzen, unfähig eine Reform, ein Neues hervorzubringen. „Jener blutige Riss von Fleisch und Geist, jene rückwärts fliehende Angst vor der Unreinheit irdischer Welt, jener Mechanismus unfreier Bewegung, der jede Individualität zerstörte und lauter unfreie, stereotype Figuren schnitzelte, nach Josephus gutem Worte: wahre Schulknaben unter der Ruthe des Hofmeisters, jene

*) Hilgenfeld's Darstellung und Erklärung des Essäismus in der „jüdischen Apokalyptik" scheint mir also nur darin einer Ergänzung zu bedürfen, dass die ascetische Richtung nicht als Folge des prophetisch-apokalyptischen Geistes, sondern als ursprüngliches uad aus dem mosaischen Nasiräat herstammendes Element des Essäismus gefasst wird. Nur so erklärt sich auch die priesterliche Haltung, welche aus dem prophetischen sich nicht ergäbe.

Digitized by Google

Abgeschlossenheit gegen jede weitere Entwicklung, der starre Konservatismus in alten, heiligen, unantastbaren Dogmen, endlich ganz besonders jener geheimbündlerische Rückzug aus dem grösseren Gemeinschaftsleben des Judenthums beweist es, dass man hier weniger ein neues, frisch und naiv in die Welt hineinspringendes Prinzip, als vielmehr nur einen kränkelnden und mühsam, doch mit achtungswerther Anstrengung und mit ächtjüdischen Mitteln sich konservirenden Patienten einer kranken Zeit vor Augen hat. Taxirt man insbesondere den Einfluss dieses Ordens auf die Nation, so kann er, trotz aller günstigen Wirkung im Einzelnen, im Ganzen und Grossen doch kaum gross und segensvoll genannt werden. Rettung des Einzelnen im Schiffbruch des Ganzen ist schliesslich das runde Loosungswort dieser Partei. Den Ruf des Reiches Gottes oder gar den Messiasruf hat man nie von ihr gehört, sie verschloss jenes höchstens in ihren Zäunen." (Keim.) So litt diese Partei am entgegengesetzten Mangel im Vergleich mit den Pharisäern: diesen war es nur um die Restitution des Volks zu thun und die Frömmigkeit war ihnen blosses Mittel zu diesem wesentlich weltlichen Zweck, daher sie auch nichts als eine innerlich hohle Form, ein Werkdienst um äussern Lohns willen war; den Essäern hingegen war es mit der Frömmigkeit selber heiliger Ernst, aber sie opferten diesem Zweck das Leben in und mit der Welt, dem Volk und Vaterland, sie verzichteten auf den Aufbau von Gesammt-Israel; und indem sie so die Frömmigkeit nicht zum sittlichen Ferment der allgemeinen Gemeinschaft werden liessen, wurde diese zwischen ihren engen Pfählen selber auch engherzig, kleinlich, unfrei. Das Heil konnte also von keiner von beiden Seiten kommen und ebensowenig von einer einfachen Verbindung beider, welche ja die beiderseitigen Einseitigkeiten und Mängel eingeschlossen hätte. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass auf beiden Seiten ein wahres und berechtigtes Element lag: die Innerlichkeit und der Ernst der Frömmigkeit hier, das Pathos und die Energie des Wirkens auf's Ganze und die Lebendigkeit der Hoffnung für's Ganze dort. Liessen sich diese beiden Strömungen in ein Bette leiten, so war hierin die Möglichkeit zu einem neuen und segensreichen Anfang gegeben; eine Möglichkeit, welche dann, aber auch

Digitized by Google

nur dann, zur Wirklichkeit werden musste, wenn eine Persönlichkeit sich fand, welche ebenso empfänglich für alles Gute und Beste, das sie vorfand, als selbständig-original war, um das Verschiedene nicht nur zu einem Guss zusammen-, sondern auch die Schlacken davon wegzuschmelzen.

Ein solches Zusammengehen dieser beiden Richtungen*) zeigt uns die Geschichte erstmals in der Person und dem Wirken Johannis des Täufers. Seine Predigt: „Thut Busse, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel!" enthält den Glauben an den nahbevorstehenden Eintritt des längst erhofften messianischen Reichs, unter dem er sich gewiss dasselbe dachte, wie seine Zeitgenossen alle und unter diesen am meisten die Pharisäer: eine Gottesherrschaft in Israel, welche, vom Himmel herkommend (daher „Himmelreich") durch göttliche Machtwirkung ins Werk gesetzt, doch wesentlich auf irdischem Boden stehend, die längst entschwundene Herrlichkeit des Volks Israel wiederherstellen werde. Aber als Vorbedingung dazu genügte ihm nicht die formale gesetzliche Gerechtigkeit der Pharisäer, in denen er vielmehr Heuchler, „Otterngezüchte" sah und deren frommes Gebahren ihm leeres „Spreu" war, das im Gericht des kommenden Messias verzehrt werde. Was er verlangte, das waren „rechtschaffene Früchte der Busse", also ein sittlicher Ernst, der in wirklich guten Werken oder Unterlassung bisher geübter Sünden sich bethätige. Allein über diess einzelne äussere Thun des Guten oder Lassen des Bösen (Luc. 3, 10—14) geht seine Forderung noch nicht hinaus; er dringt doch noch nicht auf eine Umkehr des ganzen Sinnes; er weist noch nicht auf den Vater im Himmel, als das Urbild und zugleich die Quelle der höchsten Vollkommenheit; er ist noch weit davon ent-

*) Man kann in diesen beiden Richtungen in der That nur die auseinandergetretenen und einseitig gewordenen Elemente des alten Prophetismus sehen: Messianische Reichsideale und Vertiefung und Reinigung des Frömmigkeitsideals. Ebendaher ist ihr Wiederzusammentreten in Johannes und ihre vollendete Durchdringung in Jesus in Wahrheit die nach den Abwegen des Pharisäismus und Essäismus wiedergewonnene geradlinige Fortsetzung des alten Prophetismus, die Lösung der Aufgabe, die dieser gestellt, mit den von ihm vorbereiteten, von Israels Parteien aber falsch verwendeten Faktoren, die erst jetzt zum richtigen Resultat kombinirt wurden.

Digitized by Google

fernt, in der kindlichen Gottesliebe die letzte und fruchtbarste Quelle aller geistigen Erneuerung der Menschen zu entdecken. So repräsentirt er auch an sichselbst zwar den tiefen Ernst, die selbstverleugnende Strenge essäischer Frömmigkeit; aber auch die Schranke derselben haftet ihm an: ihre Unfreiheit, ihr ascetischer Rigorismus, ihre unpraktische Weltflucht; die Wüste, das rauhe Kleid, die dürftige Nahrung passte zwar zum Bussprediger, welcher dem Himmelreich den Weg bereitet, aber nicht zur Freiheit der Kinder des Reiches selbst. So konnte er zwar wohl eine heilsame Erschütterung des Volks hervorrufen, nicht aber war er der Mann, etwas Neues und Dauerndes zu schaffen, auch wenn er nicht schon frühe mitten aus seiner Wirksamkeit durch seine Gefangensetzung wäre herausgerissen worden.

Unter den Schaaren, welche auch aus Galiläa zu dem Bussprediger in die Wüste gepilgert waren und die Taufe der Weihe für das nahe Himmelreich aufsich genommen hatten, war auch Jesus von Nazaret gewesen, ein Mann wenig jünger als Johannes nnd von denselben Hoffnungen und Wünschen erfüllt, wie dieser, aber zugleich ganz ein anderer Geist, als er. Dass Jesus durch die Himmelreichspredigt des Johannes mächtig angeregt worden war, davon zeugt nicht nur die Thatsache, dass er sich von ihm taufen liess, sondern auch und noch mehr die, dass er nach der Gefangensetzung des Täufers dessen Himmelreichspredigt genau mit denselben Worten fortsetzte: „Thut Busse, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel!“, als wollte er damit ganz unzweideutig sich als den Nachfolger des Täufers und Fortsetzer seines Prophetenwerks ankündigen Wir sind daher auch nach rein geschichtlicher Betrachtungsweise zunächst jedenfalls nicht befugt, diesen Worten oder wenigstens dem „Himmelreich“ im Munde Jesu einen andern Sinn, als im Munde des Täufers unterzulegen. Aber freilich gilt hier, wenn irgendwo, das Sprichwort: Si duo faciunt idem, non est idem; dieselhen Worte mit demselben formal logischen Sinne standen in dem schöpferischen Geiste Jesu mit religiösen Grundanschauungen von ganz anderer Tiefe im Zusammenhang und riefen Gedankenreihen von ganz anderer Tragweite hervor, als bei Johannes

Digitized by Google

je möglich gewesen wäre. Und dieser neue Geist offenbarte sich auch sogleich in der Art, wie er die gegebene, von Johannes her überkommene Form handhabte; nicht zwar zunächst in einer neuen Auffassung und Darstellung des Himmelreichs selbst, wohl aber in einer neuen Grundlegung und gründlichen Erneuerung der Basis jenes Reichs in der sittlich religiösen Gesinnung der Menschen, also in einer Vertiefung der Gerechtigkeit, die nach allgemeiner Voraussetzung (auch des Johannes und der Pharisäer) die Vorbedingung für das Kommen des Himmelreichs sein sollte. Die klarsten Belege hiefür bietet die Bergpredigt; ist sie auch in ihrer Zusammensetzung bei Matthäus (Kapp. 5—7) ein unverkennbares Produkt des Schriftstellers, der in der Anordnung einer gewissen Zahlensymbolik folgte, so sind doch ihre einzelnen Bestandtheile unzweifelhaft ächt. „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" — das ist recht eigentlich das Programm der Himmelreichspredigt Jesu. Formal zwar unterscheidet sich auch hiemit Jesus noch nicht von Johannes, denn auch dieser hatte die Pharisäer Otterngezüchte und ihren Werkdienst Spreu genannt, also eine bessere Gerechtigkeit als die ihrige zur Bedingung des Antheils am Himmelreich gemacht. Aber Jesus versteht unter dieser „bessern Gerechtigkeit" noch etwas ganz Anderes, viel Tieferes als Johannes. In seiner Kritik der laxen und oberflächlichen Deutung der sittlichen Gebote in der pharisäischen Schule deckt er die tiefste Wurzel aller bösen Aeusserungen in der bösen Gesinnung des Herzens auf und verlangt dem entsprechend eine Gerechtigkeit, die bis hinab auf den Grund aller Willensbethätigung, auf die Beschaffenheit des Herzens geht, verlangt eine Reinheit des sittlichen Sinns, die jeden falschen heuchlerischen Schein, eine Unbedingtheit des Gehorsams gegen Gottes Willen, die jeden Vorbehalt, jede selbstische Ausnahme schlechthin ausschliesst; denn nur ein guter Baum kann auch wirklich gute Früchte hervorbringen. Und wie er alle einzelnen sittlichen Akte zurückführt auf ihren Mittelpunkt im persönlichen Selbst, gibt er auch allem Sittlichen ein höchstes Ziel und eine absolute Norm an der Vollkommenheit Gottes: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel

Digitized by Google

vollkommen ist!" Damit hat er einmal das sittliche Ideal auf eine Höhe gestellt, vor welcher jede menschliche Wirklichkeit, und wäre sie noch so hoch, doch immer als unvollkommen erscheinen muss („Niemand ist gut, denn Gott allein", Matth 19, 17.); hat also allen selbstgerechten Ruhm des Menschen vor Gott und Mitmenschen vernichtet und die sittliche Selbstschätzung in die Schranken der Demuth, der kindlichen Einfalt und Anspruchslosigkeit gewiesen, die weder mit Gott noch mit dem Bruder rechten will, weil sie sich als Mitschuldner Gott gegenüber bekennt. — Indem er aber das sittliche Ideal in die Vollkommenheit des Vaters im Himmel setzte, hat er damit zugleich der Sittlichkeit ihren tiefsten Grund und ihr kräftigstes Motiv gegeben in der frommen Stellung des Menschen zu Gott als des Kindes zum Vater. In dieser Idee gipfelt das religiöse Bewusstsein Jesu und — setzen wir füglich hinzu — das der ganzen Menschheit; mochte auch das Wort schon vorher da und dort gesprochen worden sein, seinen Vollgehalt, wie er Frömmigkeit und Sittlichkeit zugleich umschliesst, hat doch erst Jesus aus dem Schachte seines innersten Selbstbewusstseins herausgehoben und der Menschheit mitgetheilt. In dieser Idee der Kindschaft Gottes liegt die tiefste Begründung der sittlichen Pflicht und zugleich die Erhebung über den Standpunkt der blossen Pflicht zur Sphäre der religiösen Freiheit, die aus eigenem Trieb und mit innerer Lust thut, was die moralische Pflicht nur fordert. Denn ist der Mensch Kind Gottes, so trägt er die Gottverwandtschaft in seinem eigenen Wesen, ist selber göttlicher Natur und die Bestimmung zur Gottähnlichkeit ist daher nur die Anlage seines eigensten Wesens; die Pflicht, nach jener zu streben, ist nur das Gesetz, das eben in der Anlage selber schon liegt. Es wird also damit nichts verlangt, das seinem eigenen wahren Wesen fremd oder widersprechend wäre, sondern etwas, das seinem innersten Zug entspricht, seinen tiefsten Trieb befriedigt. Daher kann das Streben nach Erfüllung dieser höchsten Bestimmung auch mit wahrer Lust aus eigenem Triebe geschehen, aus dem Triebe der Liebe, die sichselbst genug thut, indem sie den Willen des Vaters erfüllt, die, indem sie des Vaters Urbild ähnlich zu werden strebt,

Digitized by Google

zugleich zur eigenen Selbständigkeit heranwächst, die, mit einem Wort, in der unbedingtesten und rückhaltlosesten Abhängigkeit vom Vater zugleich vollkommen innerlich frei wird. Diese beiden im Wesen der wahren Frömmigkeit unzertrennlichen Seiten hebt Jesus mit gleicher Schärfe hervor. Die unbedingte Hingabe des menschlichen Willens in die Abhängigkeit vom göttlichen wird in beiderlei Form, als religiöse und als sittliche Gerechtigkeit oder als Gottes- und als Nächstenliebe, in ihre äussersten Konsequenzen mit einer uns oft schroff erscheinenden Idealität durchgeführt. „Niemand kann zweien Herren dienen; wer seine Hand an den Pflug leget und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes; wer zu mir kommt und nicht hasset Vater, Mutter, Bruder, Weib und Kind, der kann nicht mein Jünger sein; wenn dich dein Auge ärgert, reisse es aus; verkaufe, was du hast und gieb's den Armen; selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden, und hingegen, wehe denen, die da lachen, denn sie sollen heulen!" — alle diese oft herbklingenden Worte sollen doch nichts anderes sein als Variationen über jenes eine Grundprinzip: dass Gott das ganze Herz des Menschen haben will, unbedingt und ungetheilt. Aber diese unbedingte Gottesliebe ist dann doch wieder keineswegs eine abstrakte, von der Welt und der sittlichen Thätigkeit in ihr abgewandte: sie schliesst vielmehr die wahre, werkthätige Nächstenliebe durchaus ein und nur das Unreine, Selbstische schliesst sie davon aus. Wie die Unbedingtheit der Gottesliebe, so wird auch die Selbstlosigkeit und Schrankenlosigkeit der Nächstenliebe bis auf die idealste Konsequenz getrieben. „Ich sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern, so dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar und so dir Jemand deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel. Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen; es ist nicht genug, siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal soll man dem Bruder vergeben, der an uns sündiget." Und begründet wird diess hohe Gebot mit dem Vorbild des Vaters im Himmel, „der seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die

Digitized by Google

Guten, regnen lässt über Gerechte und Ungerechte". Wie Gott unerschöpflich reich ist an Barmherzigkeit, weil seine Liebe nie durch menschliche Fehle sich kann überwältigen lassen, sondern immer und ewig über derselben steht, so sollen Gottes Kinder auch über alles Unrecht so erhaben sein, dass sie ihm immer nur den sichselbst gleichbleibenden, barmherzigen und rettenden Willen des Guten entgegenstellen. — Diesen idealen Anforderuugen unbedingter Gottes- und Nächstenliebe entspricht nun aber die wirkliche Sinnes- und Handlungsweise der Menschen nirgends; die Menschen sind wohl an sich, dem Grunde ihres Wesens und ihrer göttlichen Bestimmung nach, Kinder Gottes und Brüder unter einander, ihr wirklicher Zustand aber bleibt immer hinter dieser Bestimmung mehr oder weniger zurück, steht zu ihr mehr oder weniger im Gegensatz, sie sind sündig. Die Sünde fasst Jesus weitaus überwiegend von der religiösen Seite auf, als Erlösungsbedürftigkeit; sie ist ihm ein Fernesein vom Vaterhaus Gottes, ein Verloren- und Verirrtsein in der Vielheit der Weltgüter, bei welchen doch die Seele leer ausgeht und sich nach der Sättigung im Vaterhaus zurücksehnt; die Sünde ist also nichts anderes als die falsche Freiheit des Willens, der, losgerissen von seinem urgründlichen Zusammenhang mit dem unendlichen Gott, in umsotiefere Abhängigkeit geräth von den endlichen Dingen, in die er seine formale Freiheit hineinlegt, in denen er seinen Inhalt sich gibt und seine Befriedigung sucht. Kann es eine wahrere, eine ernstere und zugleich doch auch wieder mildere Auffassung von der Sünde geben? Der fern von Gott irrende, im Endlichen seine Befriedigung suchende und doch nie findende Mensch kann ja nur Gegenstand des Mitleids, der suchenden und rettenden Liebe sein, die dem Irrenden den rechten Weg zeigt, den Mühseligen zur Ruhe, den Hungernden und Dürstenden zur Sättigung einladet und den Umkehrenden mit offenen Armen empfängt. Umkehren und werden wie ein Kind, das wird von Jedem verlangt, der in falscher Freiheit ohne Gott gross geworden ist; er muss erst seine Ohnmacht und Nichtigkeit ohne Gott einsehen und seine unbedingte Abhängigkeit von Gott, die er immer an sich hatte, auch für sich, mit freiem Willen anerkennen; erst dadurch, durch diese sittliche Willens-

Digitized by Google

that wird er das, was er ansich von Haus aus ist, wozu er die Anlage und Bestimmung stets in sich trägt, auch in der Wirklichkeit: ein Kind Gottes, in freier Liebesgemeinschaft mit dem Vater verbunden und im unbeschränkten Genuss alles dessen, was des Vaters ist. — Der so verwirklichten unbedingten Abhängigkeit von Gott entspricht nun auch eine ebenso unbedingte Freiheit, Selbstvollendung und Selbstbefriedigung in Gott. Die Unzertrennlichkeit beider Momente und die beiderseitige Unbedingtheit in ihrem gegenseitigen völligen Ineinander- und Zugleichsein ist auf's nachdrücklichste ausgesprochen in dem Satze: „Wer sein Leben lieb hat und erhalten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um Gottes willen, der wird es erhalten;" d. h. solange der Mensch seinen Willen für sich behalten und im Endlichen befriedigen will, bleibt er unbefriedigt, unselig, wenn er ihn dagegen an Gott völlig hingibt, findet er in diesem unendliche Befriedigung, Seligkeit. Wenn jene Forderung unbedingter selbstloser Unterwerfung unter Gottes Willen ein Joch und eine Last ist, welche den selbstischen Menschenwillen niederbeugt, so ist sie doch auch wiederum eine leichte Last und ein sanftes Joch, weil sie Erquickung und Ruhe bietet dem in falscher Freiheit ruhelos umgetriebenen Geiste. Besonders gehören hieher die Seligpreisungen der Bergpredigt. Wer nichts für sich ist und hat, weil er nichts für sich sein und haben will, weil er Alles nur von Gott empfangen und sichselbst nur in und mit Gott besitzen will: der ist in aller Armuth der wahrhaft Reiche, in allem Leid getröstet, in allem Hungern und Dürsten gesättigt, weil gesättigt mit dem höchsten Gut, der Gerechtigkeit Gottes. Und weiter: wessen Streben auf das Höchste gerichtet und im Höchsten befriedigt ist, dem fällt auch das Uebrige, das kleinere Gut, alles zu. Die Söhne Gottes haben das freie Nutzniessungsrecht auf alle Güter ihres Vaters, sie sind als Verwalter und Haushalter über dessen ganzes Haus gesetzt; da ist also keine düstere Weltflucht und kein ängstliches Entsagen auf die Güter der Erde, sondern harmlosester Weltgenuss. Im bestimmtesten und bewussten Gegensatz zum Bussprediger in der Wüste lebt Jesus als Mensch mit Menschen, isst und trinkt, lässt sich zu Gaste laden und sieht in Petri

Digitized by Google

Hause zu Capernaum selbst Gäste bei sich; er ist dem geselligen Thun und Treiben der Menschen sowenig als dem schönen Spiel der Natur abgewandt, sondern hat ein offenes Auge und empfängliches Gemüth für Natur und Menschenleben und entnimmt aus ihren zart belauschten Zügen die Bilder, in welche er seine himmlischen Wahrheiten einkleidet. Ja er rechnet eben auch diess zu dem Glück, das die Gotteskinder vor Anderen auszeichne, dass sie frei von den drückenden Sorgen des materiellen Lebens heiter das Dasein geniessen, wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde, für welche der himmlische Vater sorgt auch ohne ihr eigenes Mühen und Sorgen. Diese wohlthuend heitre, wahrhaft ideale Lebensanschauung scheint mit der schroffen Forderung der Selbst- und Weltverleugnung, wornach man Alles verlassen und sogar hassen soll um des Reichs Gottes willen, in einem Widerspruch zu stehen, daher Renan hier zwischen zwei verschiedenen Perioden des öffentlichen Lebens Jesu unterscheiden will, in deren zweiter die Stimmung Jesu durch inzwischen gemachte verbitternde Erfahrungen verdüstert worden sei. Allein diess ist gar nicht nöthig, da beide Weltanschauungen sich ganz wohl vertragen und gleichzeitig zusammensein können; je gründlicher die falsche Anhänglichkeit an das Endliche gelöst ist und je unbedingter die Abhängigkeit von Gott allein Herz und Leben beherrscht, desto freier steht der Mensch der endlichen Welt gegenüber, desto harmloser kann er also auch ihre unschuldigen Freuden geniessen, desto sorgloser sich dem Schutz des Vaters im Himmel, ohne dessen Willen kein Haar von seinem Haupte fällt, anheimgeben. — Endlich wird aber der Mensch in der Verbundenheit des Herzens mit Gott auch frei von der knechtischen Gebundenheit an das Gesetz des Buchstabens. Der Mensch, der den Willen Gottes in sein Herz aufgenommen hat, hat damit selbst unendlichen Werth gewonnen, ist zum Selbstzweck geworden, dem gegenüber das äussere Gesetz zum nur relativ Werthvollen, zum dienenden Mittel herabsinkt. „Der Mensch ist nicht des Sabbaths wegen, sondern der Sabbath des Menschen wegen gemacht, so ist nun des Menschensohn ein Herr auch des Sabbaths.“ Gegenüber den Speiseverboten des mosaischen Gesetzes und der pharisäischen

Digitized by Google

Tradition wird einfürallemal der Satz aufgestellt: nicht was in den Menschen eingeht, verunreinigt denselben, sondern was aus seinem unreinen Herzen hervorgeht. Klein ist alles Ceremonialwesen, auch das hochheilige Opfer nicht ausgeschlossen, im Vergleich mit dem einzig grossen Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten; jetzt erhält das alte Prophenwort: „Nicht Opfer will ich, aber Liebe und Mitleid" seine durchschlagende Bedeutung im Munde Jesu, als neues Prinzip, das, in seine Konsequenzen verfolgt, auch den mosaischen Gesetzesdienst aufhob. Diese Konsequenzen freilich hat Jesus selbst noch nicht gezogen. Er eifert zwar gegen solche Werthschätzung des Gesetzes, bei welcher die wahre Sittlichkeit und Frömmigkeit zurückgesetzt werde (z. B. wenn der Pharisäer um eines Tempelopfers willen die Eltern darben lässt); aber darum gilt doch für jetzt noch das Wort: „Das eine thun und das andre nicht lassen!" Er hat weder, wie später Paulus that, die Beschneidung angegriffen, noch seine Jünger, die zum theokratischen Gottesvolke gehörten, faktisch losgerissen von der Beobachtung der mosaischen Kultussitte. Nie hat er den Mosaismus schlechtweg in Abgang dekretirt; er erklärt vielmehr feierlich (Math. 5, 17): er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Der nächstliegende Sinn hievon ist der: er wolle das Gesetz und die Propheten, also den ganzen alten Bund erst zur vollkommenen Geltung bringen, indem er ihre tiefste Bedeutung an's Licht setze, ihre Hauptsache, ihr Prinzip (das er ja in die Gottes- und Nächstenliebe setzte) zur Verwirklichung führe; hiemit ist nun aber zunächst nur die wesentliche innere Kontinuität des Neuen mit dem Alten statuirt; ob auch die Form des Alten, wie sie namentlich im Ceremonialgesetz lag, fortbestehen solle, oder nicht, darüber ist hiemit noch gar nichts ausgesagt, weder verneinend noch bejahend; insoweit lässt also diess Wort noch ganz wohl die Möglichkeit offen, dass das mosaische Gesetz in seiner buchstäblichen Form, wornach es also auch Ceremonialgesetz ist, künftig aufgehoben würde; eine Möglichkeit, deren spätere Verwirklichung von Jesus zwar nirgends direkt in Aussicht genommen, wohl aber indirekt angedeutet und halbwegs (wenn auch nicht mit bestimmtem Bewusstsein um diese Tragweite des Worts) gefordert wird durch den

Digitized by Google

Ausspruch über die Unverträglichkeit des Neuen mit dem hinfälligen Alten, des neuen Lappens mit dem alten Kleid und des neuen Mostes mit den alten Schläuchen (Matth. 9, 16 f.). Anders verhält es sich aber freilich mit den beiden folgenden Versen der ersteren Stelle 5, 18, 19: „Bis dass Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinest Buchstab noch ein Titel*) vom Gesetz, bis dass es Alles geschehe; wer nun von diesen kleinsten Geboten eines auflöst und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heissen im Himmelreich, wer es aber thut und lehret, der wird gross heissen im Himmelreich.“ Man hat nun zwar auch diess so zu deuten versucht, dass das Kleine und Kleinste nicht für sich, sondern einbegriffen in das Ganze, in die Idee des alten Gesetzes unvergänglich sei, sodass mit dieser auch jenes, in verklärter Form wenigstens, fortbestehen und in Geltung bleiben könne und müsse. Allein von dieser Fortdauer in höherer, verklärter Form steht nichts da und durch den Ausdruck: „Jota und Häkchen“ ist das Detail des mosaischen Gesetzes gerade für sich und als solches, in seiner kleinsten Einzelheit und äusserlichsten Formalität so nachdrücklich betont, dass es einer unbefangenen Betrachtungsweise schwer, fast unmöglich wird, hier an etwas Anderes zu denken, als an den ewigen Fortbestand des mosaischen Gesetzes auch in seiner Form als Ceremonialgesetz. Wäre diess Wort von Jesus gesprochen, so würde es zu den obigen Aussprüchen desselben, welche, auf Grund der inneren Freiheit der Kinder Gottes, principiell über den Gesetzesdienst hinausführen, in einem Widerspruch stehen, dessen Lösung uns wirkliche Verlegenheit bereiten dürfte; zu geschweigen davon, dass dann die judenchristlichen Gegner Pauli gegen diesen eine bedenkliche Waffe zur Hand gehabt hätten an eben diesem Wort Jesu zu Gunsten ewiger Geltung der Gesetzesformen. Zum Glück finden wir uns aus dieser Verlegenheit befreit durch die Unächtheit dieser beiden Verse, welche Strauss aus ihrem materialen und formalen Nichthineinpassen in diesen ganzen Zusammenhang, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen hat. — Aehnlich wie zum Gesetz überhaupt, verhält sich Jesus auch zu dem damit zu-

*) Genauer: „ein Jota oder ein einziges Häkchen“.

Digitized by Google

sammenhängenden jüdischen Partikularismus. So wenig er diese Schranke direkt aufgehoben oder gar die Prärogative des Judenthums vor dem Heidenthum geleugnet hat, so sehr sprach doch sein faktischer Umgang mit den nach dem Gesetz Verworfenen, mit Sündern und Samaritern (Ketzern) lauter als alle Worte; überdiess fehlen auch diese nicht ganz: das verwunderte Lob über gläubige Heiden zur Beschämung des ungläubigen Israels, die Hinweisung auf die unterschiedslose, allerbarmende Liebe Gottes, der über Gerechte und Ungerechte seine Sonne scheinen lässt — das sind zukunftsschwere Worte, aus welchen durch einfachste Konsequenz der paulinische Universalismus sich ergeben musste. Dass Jesus so die Prinzipien des Neuen aufstellte, ohne selbst ihre Konsequenzen auch schon zu ziehen, ist nicht nur psychologisch sehr erklärlich, sondern hatte auch das Gute, dass ein schroffer und verfrühter Bruch mit dem Judenthum, für welchen die junge Gemeinde noch nicht sogleich reif gewesen wäre, vermieden wurde, während doch zugleich auch schon zum voraus die innere Berechtigung der weitergehenden Konsequenzen gewahrt wurde, welche der Heidenapostel zog und beim Uebergang des Christenthums zu den Heiden auch nothgedrungen ziehen musste.

Die Entwicklung des Begriffs der „besseren Gerechtigkeit", die zum Himmelreich erforderlich ist, hat uns zu Ergebnissen geführt, welche nicht nur über den Standpunkt des Täufers Johannes weit hinausliegen, sondern welche überhaupt alles in der Religionsgeschichte früher Dagewesene unbedingt überschreiten und weit hinter sich zurücklassen. Die Vertiefung des religiösen Bewusstseins bis zu der unbedingten Abhängigkeit des ganzen Menschen von Gott, welche unmittelbar eins ist mit der vollkommenen Freiheit des Menschen in Gott — das ist das Neue, welches Jesu schlechthin eigen war; woher anders hätte er es nehmen können, als aus der Tiefe seines eigenen frommen Gemüths, in welchem jener Gegensatz seine faktische Lösung gefunden haben musste in der Liebe des Sohnes zum himmlischen Vater, in der Liebe, in der er sich mit dem Vater eins fühlen konnte, weil sie Alles, auch die Schranke der Endlichkeit überwand? Allein diess Neue trat nun keineswegs für sich allein hervor,

Digitized by Google

sondern von vornherein verknüpft mit den in seiner Zeit und seiner Umgebung vorliegenden religiösen Ideen. Man darf hiebei nicht erst fragen: wie Jesus von seinem eigensten religiösen Selbstbewusstsein aus zur nationalen Messiasidee gekommen sei? Diese Fragestellung ist schon schief und daher irreleitend. Er kam in Wahrheit gar nicht von einem in sich schon fertigen und bestimmt entwickelten religiösen Selbstbewusstsein aus zur messianischen Reichsidee, sondern erst unter dem Eindruck der letztern, die besonders mächtig durch die Predigt Johannis ihn erfasst haben mag, entwickelten sich in seinem Bewusstsein jene Gedankenreihen, wie wir sie dargestellt haben. Diese „bessere Gerechtigkeit" sollte ihm ja von Anfang nichts anders sein als der Weg zum Himmelreich, die Anbahnung seines Kommens; das Reichsideal trat also nicht von aussen erst hinzu zum Gerechtigkeitsideal*), sondern bildete dessen psychologische Voraussetzung, das Motiv zu seiner Entwicklung und tieferen, originalen Erfassung. Aber eine auf irgend einem Punkte gefundene durch schlagende Wahrheit wirkt immer auf den ganzen Bewusstseinsinhalt ein und wirkt ebendamit auch meist auf die Voraussetzungen, welche den Anstoss zu der glücklichen Gedankenreihe geben, umbildend zurück. So war es hier: die „bessere Gerechtigkeit" sollte zunächst nur Mittel sein für den Zweck eines davon noch unterschiedenen, vom Himmel her in's Werk zu setzenden, theokratischen Messiasreichs. Allein je mehr in der Vertiefung des Gerechtigkeitsideals der Gesetzesstandpunkt zum Kindschaftsverhältniss aufgehoben wurde und je mehr in diesem Verhältniss das fromme Gemüth sich schon im wirklichen, unmittelbaren, gegenwärtigen Besitz und Genuss des höchsten Guts, der Liebe des himmlischen Vaters, wusste und fühlte: desto weniger war es möglich, in dieser „Gerechtigkeit Gottes" ein blosses

*) Vergl. dazu Weizsäcker, a. a. O. p. 417: „Man muss sich ganz der Vorstellung entschlagen, Jesus sei zuerst als Sitten- und Glaubensprediger aufgetreten und die messianischen Erwartungen oder das apokalyptische Element sei erst ein späterer Zuwachs zu diesem geistigen und sittlichen Standpunkt, ein ihm anklebendes, aber von ihm ablösbares Gewand; vielmehr hängt die freie Stellung Jesu zum Gesetz ganz mit der Geltendmachung der messianischen Erwartungen zusammen."

Digitized by Google

Mittel für das „Reich Gottes“ zu sehen, desto näher mussten beide Begriffe für die religiöse Betrachtungsweise in Einem Sehfeld zusammenrücken, bis sie schliesslich in eine einzige Anschauung zusammenfielen. Wenn die nach Gerechtigkeit Hungernden die Sättigung ihres Verlangens schon als eine gegenwärtige, im Bewusstsein ihrer Gotteskindschaft gegebene erfahren dürfen, so kann der verheissene Lohn des Himmelreichs nicht mehr bloss von der Zukunft erwartet werden, sondern diese innere Seligkeit muss selbst schon der Anfang des kommenden Himmelreichs sein; dieses kann also nicht mehr bloss in der Nähe bevorstehen als etwas noch immer Nichtwirkliches; es muss vielmehr schon ebensosehr gekommen sein, als es — in anderer Beziehung — auch noch ferner kommend ist. In dieser Weise wirkte die Vertiefung des Gerechtigkeitsideals zurück auf die Reinigung und Vergeistigung des messianischen Reichsideals. Dasselbe wurde aus einer von der Zukunft gehofften äusseren Erscheinung zu einer in der Gegenwart erfahrenen inneren, geistlichen Wirklichkeit; diess wurde es aber, ohne doch jenes zu sein aufzuhören*). So kam in die Himmelreichsidee eine Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit, welche für die ganze Geschichte des Christenthums von höchster Wichtigkeit wurde: es ist ebensowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges, gekommen und erst noch kommend, geistig-innerlich und sinnlich-äusserlich, rein menschlich religiös und jüdisch-theokratisch. Daher nun das Wort: „Das Reich Gottes ist gekommen, ist mitten unter euch“, neben dem andern: „Dein Reich möge kommen!“ Nirgends aber ist diese Anschauungsweise vom Himmelreich nach den ge-

*) Diese Umwandlung in der Auffassung vom Himmelreich hat zuerst Colani in der Schrift: „Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps“ mit Bestimmtheit nachgewiesen; aber er fehlte darin, dass er die ältere apokalyptische Auffassung durch die neue ideale schlechthin verdrängt und aufgehoben werden liess, wodurch in seine ganze Anschauung von der urchristl. Geschichte eine merkliche Einseitigkeit kam, die hinter einer theilweise gewaltthätigen Exegese sich vergeblich zu bergen sucht. Weizsäcker (a. a. O. p. 411—416) ist in der Hauptsache und namentlich in der Deutung der Parabeln vom Himmelreich den Ausführungen Colani's gefolgt, hat aber dessen Einseitigkeit vermieden; doch hätte auch hier die Zweiseitigkeit des Himmelreichsbegriffs vielleicht noch entschiedener betont und noch mehr verwerthet werden dürfen.

Digitized by Google

nannten beiden Seiten deutlicher auseinandergelegt als in den Gleichnissen Matth. 13. Dass das Reich der Himmel schon gegenwärtig ist als eine geistige Macht, welche von Innen heraus wirksam ist, um allmählig auch das Aeussere zu durchdringen und umzugestalten, sagt das Gleichniss vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert; dass es von kleinem, unscheinbarem Anfang aus, nehmlich von der kleinen Gemeinde des Jüngerkreises an, zur Weltmacht werde, welche für allerlei Volk der Erde zur schützenden Zufluchtsstätte dienen solle, sagt das Gleichniss vom Senfkorn; dass das Reich, obgleich schon wirklich vorhanden, doch zunächst noch erst ein verborgenes Dasein habe und daher dem Blicke der grossen Menge sich entziehe, deutet der verborgene Schatz im Acker an. Wie aber dieser gegenwärtige Zustand der äussern Unscheinbarkeit, der innerlichen Verborgenheit und des stillen Wirkens mit der künftigen Erscheinung in Herrlichkeit trotz alles anscheinenden Gegensatzes doch auch in wesentlichem innerem Zusammenhang stehe, das lehren die Gleichnisse vom Samen, der in die Erde gelegt, sprosst und wächst ohne menschliches Zuthun, ja ohne von den Menschen beachtet zu werden; wenn dann aber in aller Stille die Frucht gereift ist, dann schickt der Herr des Ackers seine Knechte, denn die Ernte ist da. In dieser einfachsten Form, welche den ausgeführteren Gleichnissen zu Grunde liegt, tritt der Grundgedanke dieser Himmelreichsgleichnisse am klarsten zu Tage: das Himmelreich ist schon gegenwärtig in der Predigt des Worts, das Jesus in die Herzen ausstreut; wenn aber durch die inwohnende Kraft dieses Worts in stillem Wachsthum eine Frucht herangereift ist, wenn als Wirkung der Predigt Jesu die wahre Gerechtigkeit der Gotteskinder gepflanzt und damit die eine, in die Gegenwart hereinragende, geistig-innerliche Seite des Himmelreichs verwirklicht ist: dann wird mit der „Ernte" die Vollendung des Angefangenen nach der äussern Seite hin eintreten; zu der himmlischen Gesinnung der Gotteskinder wird die äussere Umwandlung der Weltwirklichkeit durch die himmlische Ordnung der Dinge hinzugefügt werden; und zwar mittelst eines supranaturalen göttlichen Aktes, nicht durch allmählige Umbildung des Aeusern von Innen heraus — dieser Prozess fällt in die Zeit des Wachsthums, ist also

Digitized by Google

nicht mit der Ernte zu verwechseln, welche als einmaliger Akt auf jenes folgt, — sondern durch die vom Himmel her durch die Boten Gottes (die Engel) zu vollziehende Umwandlung des bisherigen Zustandes, worin die Erscheinung dem wahren Wesen noch nicht entsprach, in einen vollkommenen Zustand, wo Aeusseres und Inneres, Erscheinung und Wesen, Form und Inhalt des Gottesreichs sich ganz entsprechen. Dass die Unvollkommenheit des jetzigen Zustands nicht bloss in der Verborgenheit und einseitigen Innerlichkeit bestehe, sondern auch hauptsächlich in der seinem reinen Wesen widersprechenden unreinen Mischung von Guten und Bösen, wird durch die Gleichnisse vom Unkraut und vom Netz hinzugefügt und es wird daraus die praktische Konsequenz gezogen, dass diese Mischung, weil nun einmal zur gegenwärtigen unvollkommenen Erscheinung des Himmelreichs gehörig, nicht voreilig und eigenmächtig aufgehoben werden dürfe, da sie erst beim Abschluss des jetzigen Weltzustandes und Eintritt des vollendeten Himmelreichs durch die göttlichen Organe könne und dürfe beseitigt werden. Diess also ist der Grundgedanke dieser Gleichnisse: Das Himmelreich steht nicht erst in der Zukunft bevor, ist nicht bloss nahe, sondern es ist in unmittelbarer Gegenwart schon wirklich vorhanden, aber freilich ist diese seine jetzige Wirklichkeit noch nicht die ganze, seinem Wesen vollgenügende, sondern ist nur der Anfang seiner Verwirklichung, nur die eine der beiden zu seinem Wesen gehörigen Seiten und daher steht jene von den Juden allen erwartete wunderbare Katastrophe einer Umwandlung des jetzigen Weltzustands und Aufrichtung himmlischer Ordnung der Dinge durch Eingreifen höherer Mächte allerdings noch immer bevor; nur aber wird dann diese neue äussere Ordnung der Dinge nichts schlechthin unvermitteltes mehr sein, sondern wird genau angemessen sein der neuen moralischen Lebensordnung, der neuen Gerechtigkeit, welche schon jetzt verwirklicht ist in den Herzen der Kinder des Reichs. So ist die alte und allgemein-jüdische Ansicht vom Himmelreich nicht aufgegeben, sondern nur eine neue Seite hinzugefügt; und eben diess Letztre, der Glaube an die innerliche Gegenwart des äusserlich noch bevorstehenden Himmelreichs ist das „Geheimniss“ an jenen Parabeln, das nicht von

Digitized by Google

Jedermann gefasst wird, weil es nur denen überhaupt fassbar ist, die es in innerer Erfahrung erlebt haben, die in der Gerechtigkeit des Himmelreichs dessen Gegenwart besitzen. Nicht in der Lehrform konnte das Geheimnissvolle liegen, diese war ja gewiss sehr durchsichtig für Jedermann; wohl aber in dem Inhalt dieser neuen Lehre, welche — das müssen wir wohl bedenken — für ein jüdisches Bewusstsein etwas höchst Befremdliches haben musste.

Mit dieser Lehre vom Himmelreich oder vom messianischen Reich steht nun aber weiterhin die von seinem Haupt, dem Messias selbst, im engsten Zusammenhang. War dieses Reich nicht mehr bloss ein Zukunftsideal, das sich wunderbar vom Himmel her verwirklichen sollte, sondern auch schon eine reale Wirklichkeit in der Gegenwart, so musste es auch schon jetzt ein Haupt haben, es musste der Messias ebensogut schon vorhanden sein, wie das messianische Himmelreich, aber auch ebensosehr nur erst in der unvollkommenen Erscheinungsform, wie sie vor der abschliessenden Katastrophe allein möglich ist. Ist aber der Messias hienach nothwendig schon gegenwärtig, wer soll es dann anders sein, als eben nur derjenige, der durch den Samen seines Wortes das verborgene Dasein des Himmelreichs inwendig in den Herzen der Menschen gepflanzt, der es also aus seiner apokalyptischen Jenseitigkeit zuerst in die diesseitige Wirklichkeit eingeführt hat? Wer anders als Jesus selbst, er, der zuerst in sich und von sich aus durch Lehre und Vorbild in Andern die bessere Gerechtigkeit verwirklicht hat, in welcher die Gotteskinder das Reich ihres Vaters in sich tragen und geniessen? Wie aber das Himmelreich nur so da ist, dass es zugleich auch nicht da, sondern noch zukünftig ist, ebenso kann auch Jesus als dieser irdische Mensch der Messias nur so sein, dass er es zugleich noch nicht ist; der Doppelseitigkeit in der Anschauung vom Himmelreich nach den Gleichnissen Matth. 13 entspricht auf's Genaueste und ist eigentlich nur der subjektive Reflex davon die Doppelseitigkeit in dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu, wie es sich in den beiden Namen: des Menschen Sohn und Gottes Sohn ausgeprägt hat. Unter den verschiedenen Deutungen, welche der Ausdruck: „des Menschen Sohn“ schon ge-

Digitized by Google

funden hat, müssen wir ganz bei Seite lassen die rein dogmatischen, die der historischen Situation völlig fremd und unangemessen sind (z. B.: Bezeichnung der wahren Menschennatur im Gegensatz zu monophysitischem Doketismus; oder auch: Bezeichnung des urbildlichen Menschen, des Centrums der Menschheit und dergleichen im Schleiermacher'schen Sinn dogmatisirende Formeln). Nicht minder sind aber auch die allgemein moralischen Deutungen ungeeignet, welche in dem Worte nur den Ausdruck des demüthigen Gefühls menschlicher Schwäche und Niedrigkeit oder umgekehrt des gehobenen Selbstgefühls menschlicher Würde und Gottebenbildlichkeit finden wollen; auch diese Erklärungen verwischen die specifische historische Situation. In Betracht kommen nur diejenigen Erklärungen, welche auf die Stellung Jesu zum Himmelreich, das er predigte, reflektiren. Und hiebei wird es sich nur um die zwei Möglichkeiten handeln können: ob Jesus seine Stellung zum Himmelreich mit diesem Ausdruck als eine prophetische, oder ob als die messianische bezeichnen wollte? Für Beides finden sich im Alten Testament Anknüpfungspunkte. Die älteren Propheten, und besonders Hesekiel, bezeichneten sichselbst öfters als Menschensöhne, um damit die Schwachheit des Offenbarungsorgans im Kontrast zu der Erhabenheit des offenbarenden Gottes und der Grösse des geoffenbarten Worts hervorzuheben. Brauchte Jesus das Wort in diesem Sinne, so stellte er sichselbst damit in eine Reihe mit den Propheten und bezeichnete sich als menschlich-schwaches Werkzeug im Dienste des Reiches Gottes. Aber Jesus bringt auch das Wort einmal*) in Verbindung mit einer Vorstellung, die augenscheinlich dem zu seiner Zeit hochangesehenen apokalyptischen Buch Daniel entnommen ist. Dort (Kap. 7, V. 13 f.) heisst es: „Ich sehe in einem Gesicht und siehe, Einer wie eines Menschen Sohn kam mit den Wolken des Himmels und ward gebracht vor den Alten der Tage und es ward ihm gegeben Gewalt, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten; seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende." Es kann nun zwar kein Zweifel

*) Matth. 26, 64.

Digitized by Google

darüber sein, dass diese Stelle ursprünglich nicht von der Person des Messias gemeint war, sondern die Gestalt „wie eines Menschen Sohn" ist nur das Symbol des Gottesvolks Israel im Gegensatz zu den vorhergehenden, durch Thiergestalten symbolisirten Weltreichen; das Gottesreich selbst aber ist dabei als Aristokratie („Reich der Heiligen") ohne persönlichen Messias gedacht, mindestens ist der letztre nicht erwähnt. Ob aber nicht dennoch diese Stelle von der jüdischen Theologie vor und gleichzeitig mit Jesus auf den persönlichen Messias gedeutet worden ist, über diese ebenso schwierige als wichtige Frage erlauben wir uns kein Urtheil, da sie unter den Gelehrten noch immer leider strittig ist*). Feststehende Thatsache, von der wir ausgehen müssen, ist nun aber jedenfalls diess, dass der Ausdruck „Menschensohn" damals dem jüdischen Volk keineswegs als Bezeichnung für den Messias geläufig, ja auch nur bekannt war, denn dann wäre die Frage nicht mehr nöthig gewesen: ob Jesus, des Menschen Sohn, der Messias sei oder nicht? eine Frage, die bald vom Volk und vom Täufer Johannes an Jesus, bald von Jesus an die Jünger gestellt wird; der herkömmliche Ausdruck für den Messias, den auch Jesus aus dem Munde der Jünger (Matth. 16, 16 f.) und des Hohepriesters (26, 63 f.) acceptirt, ist vielmehr „Gottes Sohn", wovon nachher mehr. Hieraus folgt nun offenbar soviel: Jesus hat sich mit dem Namen „Menschensohn" nicht unbedingt, im vollen Wortsinn und in jeder Beziehung als den Messias bezeichnen wollen. Ebensowenig aber ist es möglich, dem Worte gar keine messianische Bedeutung beizulegen, denn Jesus braucht es fortwährend als die solenne Selbstbezeichnung auch nachdem er sich längst als Messias geoffenbart hat, ja gerade an Stellen, wo er seine messianische Würde mit Nachdruck hervorheben will, wie gegenüber dem Hohepriester (Matth. 26, 64). Sonach bleibt gar nichts anderes übrig**), als dass Jesus mit diesem Namen

*) Bekanntlich einer der Gegenstände des Streits zwischen Volkmar und Hilgenfeld, wobei Weizsäcker (a. a. O. p. 417) sich auf Hilgenfeld's, Colani und Keim auf Volkmar's Seite stellen, Strauss das Urtheil zurückhält.

**) Wir schliessen uns hier ganz der trefflichen Darstellung Holsten's an (a. a. O. p. 180 ff.).

Digitized by Google

sich als ein Organ Gottes bezeichnen wollte, das nur in gewisser Beziehung Messias ist, in anderer aber auch wieder es nicht ist. Welches aber dieses bedingte und restringirte Messiasthum sei, kann uns nach dem, was oben über die Zweiseitigkeit im Begriff des Himmelreichs ausgeführt wurde, durchaus nicht zweifelhaft sein; auch dieses ist ja nach dem Obigen in gewisser Beziehung gegenwärtig, in anderer auch wieder nicht; es hat schon sein Dasein auf Erden in der Wirkung der Predigt Jesu in den Herzen der Gotteskinder, aber es hat auch wieder sein (wahres, volles) Dasein noch nicht, sondern soll erst vom Himmel her auf wunderbare Weise erscheinen. Ganz so muss auch der Herr und das Haupt dieses Reiches, Jesus, der wirkliche Himmelreichskönig oder Messias in gewisser Beziehung sein, in anderer noch nicht sein. Wie das Himmelreich sein gegenwärtiges Dasein nur hat innerlich im Geiste der Gläubigen, während seine äussere Erscheinung seinem Wesen noch nicht entspricht: so ist auch Jesus in der Gegenwart noch erst der Messias im Geiste und durch den ihm innerlichen Geist Gottes, während seine Erscheinung in Niedrigkeit und unter menschlichen Leiden noch nicht der Idee des Messias entspricht. Und wie jene geistige Gegenwart des Reichs doch auch wieder nur die Vorbereitung ist für die volle Erscheinung desselben in der Herrlichkeit des Himmlischen, und zwar eine Vorbereitung, die zur Erfüllung nicht von selbst, durch inneres Wachsthum allein, gelangen kann, sondern nur durch das Eintreten übernatürlicher Machtakte von Seiten Gottes und seiner Engel: so ist auch das gegenwärtige Messiasthum Jesu kraft inwohnenden Gottesgeistes doch wieder nur eine Vorbereitung auf das Kommen des wahren Messias d. h. auf sein eigenes Erhobenwerden zur wahren Messiasherrlichkeit, welches keineswegs durch eigene Entwicklung des Innerlich-geistigen sich von selbst macht, sondern welches nur von einer göttlichen Machtthat erwartet werden kann. So ist denn zuletzt Jesus, als gegenwärtiger Messias kraft inwohnenden Gottesgeistes, sein eigener Vorläufer, der vorbereitende Prophet auf sein eigenes Erscheinen als Messias in himmlischer Herrlichkeit; er ist in einer und derselben Person Prophet des Messias und Selbst-Messias. Der Name

Digitized by Google

„des Menschen Sohn" bezeichnet also Jesum als den Messias-Propheten, der zur wahren Messianität d. h. himmlischen Messiasherrlichkeit zwar bestimmt, designirt ist, zunächst aber noch in niedriger Erscheinung, doch schon ausgerüstet mit dem inwohnenden Gottesgeist, als sein eigener Vorläufer und Prophet die geistige Gegenwart des Reichs durch den Samen seines Worts pflanzt. Man wird bemerken, dass in dieser Erklärung, welche sich auf's einfachste und — wie wir glauben — nothwendig aus der Dialektik des Himmelreichsbegriffs ergibt, die beiden möglichen Erklärungen, die wir zuerst auseinanderhalten mussten, die prophetische und die messianische, schliesslich doch zusammenfallen. Nur darüber kann jetzt noch die Frage offen sein: ob Jesus den Namen anfangs nur im Sinn der prophetischen Selbstbezeichnung gewählt und erst im Verlauf der Entwicklung seiner Anschauung vom Himmelreich und damit seiner Selbstschätzung den Propheten des Messias zum Messias-Propheten gesteigert habe, was um so leichter gieng, als auch in der Danielstelle der Menschensohn von unten her erhoben wird zur Messiasherrlichkeit; oder ob Jesus von Anfang die Doppelseitigkeit des Messias-Propheten, nehmlich den Messias der Niedrigkeit, dessen unmessianische Daseinsform nur die Vorbereitung seiner wahren Messianität ist, im Auge gehabt habe. Die Entscheidung hierüber wird davon abhängen, in welche Zeit man die Entstehung des messianischen Bewusstseins Jesu setzt, worüber unten noch zu sprechen sein wird. — Der andere Name: „Gottessohn" erklärt sich aus dem Bisherigen schon von selbst. Es ist der solenne Ausdruck für den Messias und bezeichnet denselben nach seiner theokratischen Würde und Machtstellung. Nur in diesem Sinn konnte es Petrus (16, 16) und konnte es der Hohepriester (26, 63) verstehen und wenn Jesus es beidemal ohne Weiteres acceptirt, so hat er es also auch in diesem Sinn verstanden. Er selber übrigens enthält sich fast durchaus dieses Titels, gewiss eben desswegen, weil er die Idee der äusserlich theokratischen Herrlichkeit einschloss, welche Jesus zwar keineswegs verwarf, wohl aber erst in der Zukunft realisirt dachte; darum zog er den für die Gegenwart passenderen Namen: „Menschensohn" vor. Die meisten der

Digitized by Google

Stellen, wo Jesus Gott seinen Vater nennt, meinen diess nur in demselben rein religiösen Sinn, nach welchem das fromme Verhältniss des Menschen zu Gott überhaupt gipfelt in dem Bewusstsein der Gotteskindschaft, und nach welchem Jesus uns Alle gelehrt hat, in Gott „unsern Vater" zu erkennen und anzurufen. Es ist nur eine einzige Stelle, von welcher sich mit Grund behaupten lässt, dass sie über diess allgemeine Verhältniss hinaus ein specifisches Verhältniss Jesu zu Gott enthalte: die bekannte Stelle Matth. 11, 25—27. Aber gerade hier lässt sich, je genauer wir die Stelle im Zusammenhang betrachten, desto klarer erkennen, dass das zum allgemein religiösen Kindschaftsbewusstsein hinzutretende Besondere doch nichts anderes ist, als das Bewusstsein, zum centralen Organ des Gottesreichs, zum Messias, berufen zu sein. Jenes Wort versetzt uns nehmlich in den historischen Moment, wo (nach Lucas) die Jünger von ihrer Missionsreise zurückgekommen waren und aus ihren Erzählungen hervorgieng, dass allenthalben im Lande die Herzen der Mühseligen und Beladenen, also zumeist der gedrückten niederen Klassen dem Kommen des Gottesreichs mit seiner neuen Ordnung der Dinge, mit seiner erlösenden Ruhe und seinen erquickenden Gütern entgegenschlagen; zu gleicher Zeit hatte aber auch Jesus in den Städten seiner bisherigen öffentlichen Wirksamkeit, Chorazin, Bethsaida, Kapernaum, trübe Erfahrungen gemacht von der Herzenshärtigkeit, der Gleichgültigkeit und dem Leichtsinn der oberen Klassen und leitenden Führer des Volks. Daraus gieng hervor, dass es sich zunächst nicht um ein Gottesreich im Sinn einer das ganze Volk umfassenden nationalen Theokratie handeln könne, sondern dass dasselbe sein Dasein zunächst nur haben könne unter den Armen, Leidtragenden, Hungernden, Mühseligen und Beladenen und dass dieses sein Dasein nur eben bestehe in der beseligenden Wirkung der Himmelreichs-Predigt an den Herzen dieser Menschen. Und indem er nun diesen Erfolg seiner Thätigkeit als einen von Gott beabsichtigten und herbeigeführten auffasst, ergibt sich ihm aus dieser teleologischen Betrachtung der faktischen Wendung der Dinge ein völlig neuer Einblick in die göttlichen Heils- und Reichsgedanken. Er preist daher den Vater, dass er den Klugen und Weisen jenes „Geheim-

Digitized by Google

niss" vom Himmelreich (cf. Matth. 13) verborgen und den Unmündigen, die ein offen Herz dafür haben, es geoffenbart habe. Und in dem klaren Bewusstsein von der Neuheit dieser Erkenntniss, die eben nur erst ihm aufgegangen, und von der Grösse der praktischen Folgerungen, die sie einschloss, der Aufgaben, die sie stellte, und zu deren Lösung Niemand anders als er befähigt, Niemand anders als er somit auch berufen war, — im klaren Bewusstsein dieser Offenbarung und dieser Mission, die ihm und nur ihm geworden, bricht er in die Worte aus: Alle Dinge (die ganze Ausführung des göttlichen Reichsgedankens) sind mir übergeben von meinem Vater und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater (kein Mensch ahnt noch die einzigartige heilsgeschichtliche Mission, den Messiasberuf Jesu) und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn (weil eben auch Niemand vor ihm das Geheimniss des göttlichen Reichs, wie es im göttlichen Rathschluss verborgen lag, durchschaut hat, — das Geheimniss nehmlich, dass das Himmelreich schon gegenwärtiger Besitz und Genuss derer ist, welche die Himmelreichspredigt Jesu in empfänglichem Herzen aufnehmen). Bei dieser völlig ungezwungenen, ganz von selbst sich aufdrängenden Exegese ist diese Stelle soweit entfernt, ein (im metaphysischen Sinn) übermenschliches X in dem Selbstbewusstsein Jesu vorauszusetzen, dass vielmehr gerade sie die frappantesten Winke für eine wahrhaft psychologisch-geschichtliche Analyse des messianischen Selbstbewusstseins Jesu gibt, indem sie zeigt, wie das letztre ganz nur der subjektiv persönliche Reflex der fortschreitenden Erkenntniss vom Himmelreich ist, diese aber wieder das Resultat einer einfachen religiös-teleologischen Betrachtung der faktischen Erfolge, der Ereignisse und Umstände, der historischen Gesammtlage.

Wir haben nun noch die praktischen Konsequenzen zu verfolgen, welche sich für Jesus, für sein Thun und Leiden, Hoffen und Fürchten aus dem angegebenen Begriff vom Himmelreich, als geistig gegenwärtigem, und von ihm, Jesu, selber, als dem zum Messias bestimmten Menschensohn, ergaben. War es Gottes Wille, dass das Himmelreich zunächst nur gegenwärtig sei in den Herzen der Gerechten, und dass

Digitized by Google

Jesus der Messias desselben sei zunächst nur in der niedern Daseinsform des lehrenden Menschensohnes, der durch sein Predigen die Erscheinung der Messiasherrlichkeit erst vorbereiten sollte: so musste Jesus jeden andern Weg zur Herbeiführung des Messiasreichs, also namentlich jede grobe Gewalt durch Menschenarm, oder auch schon die feinere Vergewaltigung des langsamen Gangs der Dinge durch aufregende Volksagitation und begeisternde Schauwunder — alles diess musste er als gottwidrige Mittel verwerfen. Dass der Gedanke an solche Mittel an ihn herantrat, werden wir später sehen; dass er ihm nie unterlegen ist, beweist sein Todesweg. Und diess Sichbeschränken auf die Rolle des rein geistigen Wirkens und der zuwartenden Passivität in Bezug auf alles Weitere war nicht nur der entschiedenste Bruch mit den jüdischen Messiashoffnungen, es war auch zugleich der herrlichste Sieg seines Geistes über sich selbst. Es ist eine bekannte psychologische Thatsache, dass für willens- und thatkräftige Naturen das passive Zuwarten beim langen Ausbleiben der Erfüllung lebhafter Hoffnungen und Wünsche das weitaus bitterste aller Leiden ist; wie muss also für Jesus, dessen erregbare Seele ganz aufgieng im Pathos für die Verwirklichung des Gottesreichs, die Selbstbeschränkung auf das langsam und unscheinbar wirkende Wort und die Enthaltung von aller vorgreifenden und die Wartezeit abkürzenden Aktivität ein schweres Werk der Selbstüberwindung, ein hohes Opfer des kindlichen Gehorsams gegen den Vater im Himmel gewesen sein! Gewiss, mit dem Entschluss zur Selbstbeschränkung auf die stille Wirksamkeit der Predigt und zum geduldigen Erwarten aller weiteren Entscheidungen vom Allmachtswillen des himmlischen Vaters, mit diesem Entschluss hatte Jesus schon das Schwerste sich abgerungen, den ersten und bittersten Schritt des Leidenswegs gethan. Aber nach diesem ersten Schritt konnten auch die weiteren Stationen des Leidenswegs nicht ausbleiben, nicht umgangen noch vermieden werden. Die Erfahrungen von der Unempfänglichkeit, gleichgültigen und leichtsinnigen Trägheit gerade der massgebenden Klassen des Volks hatte Jesus frühe schon gemacht und sie waren es, wie es scheint, hauptsächlich gewesen, was den Anstoss gab zur tieferen Erkenntniss des

Digitized by Google

Himmelreichs, zum Einblick in seine „Geheimnisse". Aber bei der blossen Unempfänglichkeit blieb es nicht; hatte schon die Nachricht vom Tode des Täufers den Gedanken an offensives Vorgehen der Gegner nahelegen müssen, so trat gleich darauf*) die erste Bestätigung dieser Ahnung ein durch die, wie es scheint, officielle Frage der pharisäischen Abgeordneten aus Jerusalem: warum die Jünger Jesu der Aeltesten Aufsätze übertreten? Die Antwort Jesu und die nachfolgende Rede gegen die Pharisäer, feierlich vor allem Volk gehalten und den Jüngern speciell noch weiter ausgeführt, beweist zur Genüge, dass Jesus sich der ganzen Tragweite dieses ersten direkten Konflikts mit der herrschenden Partei klar bewusst war und dass er einen Bruch mit ihr nicht vermeiden noch verzögern wollte. Dass dieser Schritt verhängnissvoll werden konnte, dass er den Anstoss geben konnte zu einer Reihe von Leidensgeschicken, deren letztes im Tode selbst bestehen konnte, das musste sich ein so klarer Beurtheiler der Menschen und der Zeitlage, wie Jesus diess war, nothwendig sagen. Nur Eines hätte ihn von dieser, rein menschlich betrachtet, sehr nahegelegten Ahnung abhalten können: das Bewusstsein seiner Messianität; denn dass Leiden und Tod der Messiasidee des Alten Testaments und der jüdischen Theologen widersprach, darüber wird kaum ein Zweifel sein können. Allein stand denn nicht auch schon diese gegenwärtige niedrige Daseinsform des Himmelreichs und seiner selbst als des zum Messias bestimmten Menschensohnes mit der Idee der Messiasherrlichkeit grell genug im Widerspruch? Sollte er, als Messias-Prophet, nicht auch ähnlichen Leidensschicksalen ausgesetzt sein können, wie die Meisten der früheren Propheten? Und wenn wirklich dieser Fall eintreten sollte, konnte es dann anders als mit Gottes Willen, ja nach Gottes eigenem Rathschluss geschehen? So war es wiederum die religiös-teleologische Betrachtung des faktischen Gangs der Dinge in Gegenwart und Zukunft, was sein messianisches Selbstbewusstsein wieder um einen Schritt weiterführte: zum Gedanken, dass nach göttlichem Heils- und Reichsplan auch das Leiden zu seinem messianischen Berufe mitgehöre. Und wenn es sich nun fragte, in

*) Matth. 15, 1 ff.

Digitized by Google

welchem Sinn sein Leiden göttlicher Zweck sein könne, so konnte hiebei nur der Vorgang alttestamentlicher Gerechter und theokratischer Organe massgebend sein. Nun finden wir bei den späteren Propheten, insbesondere beim babylonischen Jesaias (z. B. Kap. 53), die doppelte Anschauung vom Zweck des Leidens der Gottesknechte: einmal dass es diene zu ihrer eigenen Prüfung und Läuterung und mittelst dieser zu ihrer um so herrlicheren Belohnung; dann aber auch, dass ihr Leiden heilsam zurückwirke auf ihre sündige Umgebung, auf ihre Feinde und Dränger selbst; und zwar kann bei letztrer Idee als vermittelndes Moment ursprünglich hinzugenommen werden die psychologische Wirkung des treuen und geduldigen Ausdauerns unter dem Leiden auf die Herzen der Sünder zu ihrer Bekehrung und infolge von dieser auch zu ihrer Rettung; allein dieser Mittelgedanke wurde auch wieder fallen gelassen und die heilsame Wirkung des Leidens der Gerechten auf die Sünder unmittelbar als stellvertretendes Sühneleiden gefasst. Da nun also diese beiderlei Vorstellungen im Alten Testament vorhanden waren und zwar beide nicht streng gesondert, sondern meistens mit einander verbunden, so war es sehr natürlich, dass auch Jesus den göttlichen Zweck seines messianischen Leidens sich unter beiderlei Form dachte: als ein zunächst von menschlicher Bosheit herrührendes, aber unter göttlicher Vorsehung und Leitung stehendes und zu seiner eigenen Verherrlichung führendes Prüfungsleiden und auch wieder als ein durch göttliche Heilsveranstaltung herbeigeführtes stellvertretendes Sühneleiden, zum Besten der Sünder. Bestimmt ausgesprochen ist diess letztre nur in zwei Stellen: Matth. 20, 28: „des Menschen Sohn ist gekommen zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld an Vieler Statt", und 26, 26—28: „Mein Blut, das des neuen Testaments, vergossen für Viele zur Vergebung der Sünden." Man kann nun gewiss zugeben, dass dieser Gedanke Jesu ursprünglich fremd gewesen und dass derselbe auch später weit davon entfernt war, jemals die vollen Konsequenzen der paulinischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre daraus zu ziehen, durch welche seine Anschauung von der Gerechtigkeit der Kinder des Himmelreichs eine nicht unbedeutende dogmatische Umbildung erlitten haben würde.

Digitized by Google

Man kann diess recht wohl zugeben, ohne dass man doch mit Holsten annehmen müsste, dass Jesu der Gedanke der heilsökonomischen Nothwendigkeit seines Todes erst durch die Situation des Abendmahls aufgedrängt worden sei, während er bis dahin nur an ein Prophetenleiden, nicht aber an den Tod gedacht habe, der vom Standpunkt des prophetischen Berufs- und Prüfungsleidens aus unmotivirt gewesen wäre. Wenn zur Begründung dieser Ansicht hauptsächlich auf das Gebet in Gethsemane hingewiesen wird, in welchem allerdings die heilsökonomische Nothwendigkeit des Todes völlig ignorirt wird, so darf man hieraus doch gewiss nicht den Schluss ziehen, dass diese Nothwendigkeit des Todes erst ganz unmittelbar vorher zum erstenmal und flüchtig Jesu zum Bewusstsein gekommen sei. Man könnte gerade umgekehrt sagen: eine eben erst neu aufgetauchte grosse Idee hätte das Gemüth so mächtig ergreifen und fesseln müssen, dass ein Schwanken und gar Ignoriren derselben wenige Stunden nachher unmöglich gewesen wäre. Vielmehr beweist also diess geschichtliche Schwanken vor der letzten Entscheidung offenbar nur soviel, dass jene Idee, ob auch längst neben der andern (vom prophetischen Prüfungsleiden) im Bewusstsein aufgetaucht und theoretisch festgestellt, dennoch vom menschlich schwankenden, kämpfenden und zagenden Willen noch nicht definitiv und absolut unverrückbar angeeignet war. Ist diess schon an und für sich psychologisch sehr begreiflich, so wird es vollends darum höchst wahrscheinlich, weil im Alten Testament und somit auch im Bewusstsein Jesu und seiner Jünger, das sich auf das Alte Testament gründete, jene beiderlei Vorstellungen vom Leiden der Gottesknechte keineswegs mit logischer Schärfe auseinandergehalten und als Entweder — Oder einander gegenübergestellt waren, vielmehr immer mehr oder weniger ununterschieden durcheinander liefen, ganz ungefragt, ob diess logisch richtig sein mochte oder nicht. Jene Ansicht, dass der Todesgedanke erst unmittelbar vor dem Tode selbst sich aufgedrängt habe, steht in zu hartem Widerspruch mit der evangelischen Darstellung, welche so bestimmte wiederholte Leidensverkündigungen vorangehen lässt; wenn wir auch die markirtesten derselben, welche die Geschichte hart vor und während der jerusalemischen

Digitized by Google

Reise geschehen sein lässt, in ihrer wörtlichen Fassung nicht für ursprünglich halten können, weil sie, so klar ausgedrückt, das Verhalten der Jünger vor und nach der Katastrophe zu einem unlösbaren Räthsel machen würden, so folgt daraus doch keineswegs, dass sie gar nicht von Jesu gesprochen worden seien; eine Situation, wie die auf die erstmalige Leidensverkündigung folgende, Matth. 16, 22 ff., enthält zu viel psychologische Wahrheit, als dass sie könnte gemacht sein; hier wird jeder Zweifel auch der schärfsten Kritik verstummen müssen. Aber, wendet man uns ein, mit jenen Leidens- und Todesverkündigungen ist immer auch die Vorhersagung der Auferstehung und zum Theil der Wiederkunft im (vollendeten) Gottesreich (Matth. 16, 28) verbunden; wären also jene historisch, so müsste es bei der Zusammengehörigkeit beider auch diese sein. Wie? wenn wir diese Folgerung nicht nur zugäben, sondern sogar hinzufügten, dass wir derartige Aussprüche Jesu auch aus andern Gründen für geschichtlich halten, dass wir sie, wenn sie nicht dastünden, fordern und voraussetzen müssten? Freilich die bestimmte unzweideutige Form des Ausdrucks: „auferstehen nach 3 Tagen" müssen wir wieder, aus dem schon angegebenen Grund, für spätere Redaktion halten; aber das Wesentliche daran, die Hindeutung Jesu auf eine übernatürliche Restitution seiner Person als des Messias des Gottesreiches ist so gewiss historisch als irgend ein Wort Jesu in den synoptischen Evangelien. Alle solche Aussprüche Jesu über ein Fortleben nach dem Tode und Wiederkommen in messianischer Herrlichkeit sind nur die letzte nothwendige Schlussfolgerung in der Dialektik seines messianischen Selbstbewusstseins; wusste er sich einmal von Gott bestimmt zum Haupt und König des messianischen Reichs, so konnte an dieser Gewissheit auch die zwischeneintretende sichere Todesahnung nichts ändern; bloss die Art und Weise des Uebergangs aus der Niedrigkeit des Menschensohnes in die Messiasherrlichkeit des Gottessohnes konnte dadurch für seine Vorstellung eine andere werden; während er es sich vorher denken mochte als ein Erhobenwerden von der Erde und Hinzugebrachtwerden auf den Wolken des Himmels zu dem göttlichen Thron, um hier mit der Messiasherrschaft

Digitized by Google

bekleidet zu werden (nach der Danielstelle), so musste jetzt der Weg zur Herrlichkeit durch das dunkle Todesleiden hindurchgehen; aber dieser bittre Weg rückte doch das Ziel selbst nicht ferner, machte es sogar durchaus nicht wunderbarer, als es vorher, ohne diesen Durchgang, auch schon gewesen, und als diese ganze Vorstellung eines vom Himmel her durch göttliche Wunderakte zur Wirklichkeit gebrachten „Himmelreichs" von Anfang war. Man erschwert sich das Verständniss und die richtige psychologische Würdigung der apokalyptischen Wiederkunftsreden Jesu nur dadurch, dass man von der falschen Voraussetzung ausgeht, Jesus habe die jüdisch-apokalyptische Anschauung eines wunderbar vom Himmel her aufzurichtenden Messiasreichs nie getheilt oder doch (wie Colani meint) bald völlig vertauscht mit der rein geistigen Ansicht vom Reich der wahren Frömmigkeit. Vor dem erstern Irrthum hätte schon die Thatsache bewahren sollen, dass Jesus damit anfieng, wie Johannes nur erst ein zukünftiges Kommen des Reichs zu verkündigen; aber auch das Letztre hätte angesichts der vielen klaren Stellen, in welchen Jesus bis zu Ende die apokalyptischen Reichsideale und persönlichen Herrlichkeitserwartungen festhält und die sich ohne grösste Gewaltthätigkeit nicht umdeuten lassen, wenigstens einer unbefangen historischen Kritik nicht begegnen sollen. Uns ergeben sich diese Aussprüche so einfach aus den Prämissen im Bewusstsein Jesu, dass wir, wie gesagt, sie fordern müssten, wenn sie nicht dastünden; sowenig Jesus das Gegenwärtigsein des Himmelreichs im Geist der Gläubigen sich hatte denken können ohne einen Messias, d. h. ohne sichselbst als den durch die Geistesausrüstung zum Messias bestimmten Messias-Propheten zu erkennen, so wenig konnte er sich einen Fortbestand, eine Vollendung dieses Reichs in entsprechend herrlicher Erscheinung denken, ohne sichselbst als den in himmlischer Herrlichkeit erscheinenden vollendeten Messias, als das mitwirkende Organ Gottes dazuzudenken; auf diese Erwartung zu verzichten, wäre für ihn nicht mehr und nicht weniger gewesen, als seinen Glauben an das Himmelreich, als das Pathos seines Herzens, als den Endzweck seines Lebens aufzugeben. Dann hätte er aber auch gar nicht den Weg des Todes zu gehen brauchen; indem er ihn

Digitized by Google

gieng, treu dem Glauben an seine messianische Berufung und an das Himmelreich, dem sein Leben gegolten hatte, schöpfte er auch aus eben demselben Glauben die Zuversicht seiner persönlichen messianischen Verherrlichung nach dem Tode. Sollte er von diesem Trost, der ihn während des schweren Wegs von Galiläa nach Golgatha aufrecht erhielt, den Jüngern nie etwas mitgetheilt, etwas angedeutet haben? Und wenn sie diese Andeutungen nicht alsobald zu Herzen nahmen, weil ihre Gedanken viel zu sehr mit dem Ziel der Herrlichkeit beschäftigt waren, als dass sie ernstlich bei dem dunklen Weg hätten verweilen können und wollen, musste nicht doch das Wort des Meisters, in dem der erhabenste Glaube seine wunderbarste Spannkraft bewährte, als ein Keim in ihrer Seele wurzeln, aus dessen Wundernatur die Wundererereignisse nach dem eingetretenen Todesgeschick des Herrn als naturgemässe und nothwendige Frucht sich erzeugen konnten und mussten?*) Was nun näher das Detail der Zukunftsreden Jesu betrifft, so ist zu bemerken, dass Jesus sich nicht lehrhaft auf diess Gebiet näher eingelassen hat**), sondern nur in Gleichnissen von überwiegend paränetischer Tendenz. Höchstens könnte etwa Matth. 25, 31 wirklich lehrhaft (nicht bloss parabolisch) gemeint sein; dieses Kommen in der Herrlichkeit mit allen heiligen Engeln und Sitzen auf dem Stuhl der Herrlichkeit zum Gericht hält sich ganz genau innerhalb des aus der Daniel'schen Grundstelle fliessenden Vorstellungskreises, in dem sich die messianischen Erwartungen Jesu nach dem bisher Ausgeführten allerdings bewegt haben. Nur zwei Punkte sind noch hervorzuheben; es ist unzweifelhaft, dass Jesus zwischen Auferstehung und Wiederkunft oder Parusie nicht unterschieden hat; er verstand also unter dem den Jüngern verheissenen Wiederleben mit ihnen in seines Vaters Reich nicht das, was wir jetzt, den Auferstehungserzählungen zufolge, für das Wesen der Auferstehung halten.

*) Man lese und erwäge die Andeutung, die Weizsäcker hierüber gibt a. a. O. p. 574 f.

**) Denn die Schilderung der Parusie Matth. 24, 29 – 31 ist nicht für ächt zu halten, sondern für eine judenchristliche Apokalypse aus der Zeit der Belagerung Jerusalems. cf. darüber meinen Aufsatz in den Jahrb. f. d. Theol. XIII, p. 134.

Digitized by Google

stehung zu halten pflegen: die Wiederbelebung des im Grabe liegenden Körpers; sondern er verstand darunter das Erscheinen vom Himmel her in messianischer Herrlichkeit zur äusseren Aufrichtung des messianischen Reichs; nicht ein momentanes Sichschauenlassen, um alsbald wieder zu verschwinden, sondern ein öffentliches Kommen zur feierlichen und dauerhaften Besitznahme des ihm bestimmten Messiasreichs der Herrlichkeit, zur Feier der Hochzeit, auf welche hin die Thüre verschlossen wird und keine Trennung des Bräutigams von der Braut, der Reichsgemeinde, mehr stattfindet (25, 10). Und damit hängt auf's engste zusammen das Andere, dass Jesus die Parusie als in nächster Nähe bevorstehend dachte; Stellen, wie Matth. 10, 23. 16, 28. 24, 34 und besonders auch noch 26, 29. und 64 sind nun einmal mit aller Gewalt und Kunst nicht wegzubringen oder umzudeuten; man hätte sich aber auch nie versucht gefühlt, diess zu thun, wenn man jene Worte in ihrem Zusammenhang mit den Prämissen, mit dem ganzen Reichsgedanken Jesu sich klar gemacht hätte; ihm stand ja zwischen dem Tode und der Parusie nicht eine Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes in unsichtbarem jahrhundertelangem Weltregiment mitten inne, sondern die Parusie war in seinem Sinn eben selber die Auferstehung, die Restitution des im Todesleiden Erniedrigten zur messianischen Herrlichkeit; warum also hätte er sie nicht alsbald auf die Todeskatastrophe folgend denken sollen? Bedenken wir, dass ihm die Erscheinung des in Herrlichkeit vollendeten Messiasreichs von Anfang schon als nahebevorstehend gewiss gewesen war (4, 17 und 10, 23); dass er sehr wahrscheinlich noch beim Einzug in Jerusalem neben dem Todesgedanken auch den Gedanken an die Möglichkeit einer sofort durch göttliche Aktion eintretenden Aufrichtung des Herrlichkeitsreichs festhielt: so konnte durch den zwischeneintretenden Tod zwar die Art und Weise des Uebergangs etwas modificirt, unmöglich aber die Zeit dieser Katastrophe in weitere Ferne entrückt werden; im Gegentheil, ihr Eintreten musste durch den Tod eher noch beschleunigt werden. So hängt hier Alles auf's engste und beste zusammen und wir sind nicht genöthigt, eine Menge von wohlbezeugten Daten zu ignoriren oder zu verdrehen,

Digitized by Google

um ein einheitliches Selbstbewusstsein Jesu zu reproduciren, sobald wir uns nur den Begriff des Himmelreichs klar gemacht haben, denn an diesem hängt alles Weitere.

Wir haben hiemit die Grundgedanken der Lehre Jesu in ihrem inneren Zusammenhang, wie Eins am Andern hängt, Eins aus dem Andern folgt, entwickelt und haben gefunden, wie alles Einzelne seinen beherrschenden Mittelpunkt hat in seiner Idee des Himmelreichs, deren subjektiver Reflex sein messianisches Selbstbewusstsein war. Es bleibt uns nun noch übrig, die Frage zu besprechen, ob die einzelnen Momente, die wir hier in ihrer logischen oder besser psychologischen Folge entwickelten, auch in zeitlicher Succession nach einander auftraten, oder ob sie von Anfang fertig im Bewusstsein Jesu vorhanden waren, von Anfang nehmlich seines öffentlichen Auftretens, denn über dieses zurückzugehen, sind wir hier nicht befugt. Diese Frage wurde zwar schon im Bisherigen mehrfach berührt, aber sie fällt doch nicht ganz mit der gegebenen Entwicklung zusammen; das gegebene Gesammtbild behält auf jeden Fall, wie auch diese Frage gelöst werde, seine Wahrheit, die durch das gegenseitige Sichstützen alles Einzelnen verbürgt ist. Es ist gut, diess sich zum voraus klar zu machen, um sich die nöthige Unbefangenheit und Ruhe für die folgende Untersuchung zu sichern. Auf ihren konkretesten Ausdruck gebracht, lautet die Frage so: Hat sich Jesus von Anfang seines öffentlichen Auftretens für den Messias gehalten? Versuchen wir diese schwierige Frage ihrer Lösung näher zu bringen durch rein objektive Auseinandersetzung des Für und Wider. Jesus kann, so hören wir die Einen sagen, nur aus seinem eigensten Selbstbewusstsein heraus zur Gewissheit seiner Messianität gekommen sein; nicht durch äussere Umstände und Erfolge konnte er dazu geführt werden, denn diese hätten ihn immer nur zur jüdischen Messiasidee geführt und nimmer über diese hinausgelangen lassen zur Stiftung eines Gottesreichs, da Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird. Man kann darauf erwiedern,

Digitized by Google

dass Jesus freilich in seinem eigensten Wesen von Anfang die Anlage getragen haben muss zu einer Frömmigkeit von so originaler Tiefe und Reinheit, dass er in die gegebene Form jüdischer Ideen einen neuen Gehalt giessen konnte; aber schon zur Entwicklung dieser Anlage bedurfte es der äussern Anregung, wie sie in der Himmelreichspredigt Johannis gegeben wurde; und dann war ja noch immer vom frommen Selbstbewusstsein zum messianischen Selbstbewusstsein ein beträchtlicher Schritt; auch die höchste und entwickeltste Frömmigkeit hätte an und für sich noch nicht einmal den Beruf zum Wirken in der Oeffentlichkeit, zur prophetischen Himmelreichsvorbereitung einschliessen müssen; und wenn auch der Drang und damit die Berufung hiezu sich innerlich ankündigte, so lag doch jedenfalls darin noch immer kein Grund zu Absichten und Prätensionen, die über die des vorbereitenden Propheten Johannes hinausgiengen. Aber — entgegnen Jene — indem Jesus sich in der Vertiefung des Gerechtigkeitsideals unzweifelhaft von Anfang schon von Johannes trennte und über ihn hinausgieng, kann er nicht selbst wieder sich für ebendasselbe gehalten haben, was dieser war, nicht wieder für den blossen vorbereitenden Propheten, sondern nur für den Messias selbst, auf welchen der Prophet vorbereitete. Darauf könnte ein Anderer erwiedern: Woher wissen wir, dass Jesus den Johannes von Anfang schon für den letzten vorbereitenden Propheten und unmittelbaren Vorläufer des Messias gehalten hat? In Matth. 11 allerdings ist diese Ansicht ausgesprochen, aber daraus würde nur folgen, dass von dort an Jesus denjenigen, der über Johannes hinausgieng, d. h. sich selbst für den Messias halten musste; ob er diess von Anfang gethan, ist damit immer noch nicht bewiesen. Wenn er auch den Johannes als vorbereitenden Propheten immer anerkannt hat, so konnte er darum doch noch weitere vormessianische Nachfolger oder vielmehr Fortsetzer des Werks Johannis für möglich halten; und sogar diess ist nicht unbedingt sicher vorauszusetzen, dass Jesus sich von Anfang seines Vorzugs vor Johannes so bestimmt und klar bewusst gewesen sei, um daraus den Schluss auf eine specifisch andere, höhere Berufung, auf die Messianität ziehen zu können oder gar zu müssen. Doch — entgegnen Jene — schon Matth. 9, 14—17 stellt sich

Digitized by Google

Jesus in ganz prinzipiellen Gegensatz zu den Johannesjüngern mit ihrem Hängen am Alten, stellt sich ganz entschieden auf einen völlig neuen Standpunkt, der nur der des Himmelreichs, als schon gegenwärtiger neuer Lebensordnung, sein kann, bezeichnet endlich sichselbst als den Bräutigam, der später erst den Hochzeitleuten werde genommen werden. Man wird kaum umhin können, diess für eine starke Instanz gelten zu lassen, — vorausgesetzt, dass diess Wort wirklich hier an seiner richtigen Stelle steht; daran aber zu zweifeln sind wir stark versucht. Hier schon sollte Jesus die prinzipielle Neuheit seines Standpunkts so scharf ausgesprochen haben, während er noch später den Pharisäern die Concession macht: „Das Eine (Höhere) soll man thun und das Andere (Niedere) nicht lassen!“ (23, 23) und während der eigentliche Bruch mit dem pharisäischen System des Haltens an den Satzungen erst Kap. 15 (gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit) erfolgt? Hier schon sollte die Praxis der Jünger Jesu Aufsehen und Anstoss erregt haben, da doch Jesus kaum erst angefangen hatte, Jünger um sich zu sammeln und der engere Jüngerkreis jedenfalls noch nicht gebildet war? Hier schon sollte endlich Jesus von seinem bevorstehenden Weggenommenwerden aus dem Kreise der Seinigen sprechen, während die bedenklichen Konflikte erst mit Kap. 15 beginnen und die erste Leidensverkündigung an die Jünger erst Kap. 16 nach ihrem Bekenntniss des Glaubens an seine Messianität erfolgt? All' diese Gründe legen, wie uns scheint, nahe, diese Erzählung erst in die spätere galiläische Zeit, nach Kap. 15 zu versetzen; womit diese Instanz für ein so frühes Messiasbewusstsein beseitigt ist. Aber immer noch, sagt man von anderer Seite, bleibt der frühe Gebrauch der Selbstbezeichnung: „des Menschen Sohn“, welche messianisch zu nehmen ist. Wir haben indess oben gezeigt, dass es den Messias-Propheten bezeichne und dass wohl möglich wäre, dass diese Bedeutung aus der anfänglichen nur prophetischen später erst an der Hand der Danielstelle sich herausgebildet hätte; einen zwingenden Beweis für ein anfängliches Messiasbewusstsein möchten wir auch hierin noch nicht finden. — Lassen wir nun aber auch die gegnerische Seite mit ihren positiven Gründen für eine spätere Entstehung des messianischen Selbstbewusstseins zum Wort

Digitized by Google

kommen. Es ist vor Allem ein allgemein psychologischer Grund, den wir mit Holsten's*) Worten angeben können: „Das scheint das Unmöglichste, es sei Jesus nur auf ein inneres Selbstzeugniss hin, dass der Geist Gottes in ihm wirke, zu der Ueberzeugung seiner Messianität gekommen. Das Selbstgefühl einer solchen Kraft verlangt, um zur Gewissheit der Ueberzeugung erhoben zu werden, der Bewähr durch Wirksamkeit in Wort und That und durch Anerkennung Anderer, die an die Wirklichkeit dieser Kraft glauben, weil sie ihre Wirkung an sichselbst erfahren." Diess ist gewiss ein schwer in's Gewicht fallender Grund; gleichwohl hat Holsten selbst nicht den fraglichen Schluss daraus gezogen, sondern er sucht demselben zu entgehen durch die Hypothese, dass dem öffentlichen Auftreten Jesu nach der Gefangensetzung des Täufers eine stille Wirksamkeit desselben gleichzeitig mit der des Täufers vorangegangen sei und in dieser habe sich das messianische Selbstbewusstsein ausgebildet. Allein während dieser stillen Wirksamkeit müsste also ex hypothesi Jesus so bedeutende, ausserordentliche Erfolge mit Wort und That erzielt haben, dass ihm daraus und aus der Anerkennung Anderer die Gewissheit seiner Messianität sich ergab; und doch hätte von diesen ersten, wichtigsten und für die ganze Folgezeit entscheidenden Erfolgen sich nichts der Erinnerung eingeprägt, auch nicht die leiseste Spur von all' dem sich in die geschichtliche Ueberlieferung eingeschlichen? Wir können das nicht wahrscheinlich finden. Und weiter: Wenn Jesus nach der Gefangensetzung des Täufers seiner Sache schon vollkommen sicher war, warum trat er dann doch ganz so auf, als ob er nur sein Nachfolger d. h. der Fortsetzer des von jenem unvollendet gelassenen prophetischen Wirkens sein wollte? warum verkündigte er ganz, wie jener, nur das Nahesein des Himmelreichs und nicht schon jetzt, wie später (12, 28. cf. Kap. 13), das Gekommensein desselben? warum sandte er noch seine Jünger (10, 7) auf die Missionsreise mit derselben Predigt aus, welche die Jünger nothwendig nur im Sinn Johannis verstehen konnten? Er that das, erwiedern die Andern hierauf, aus pädagogischer

*) A. a. O. p. 221. Anm.

Digitized by Google

Accommodation, weil die anfängliche Verkündigung eines daseienden Himmelreichs dem Volke entweder wie ein Mährchen oder wie ein Aufruf zu politischen Gewaltakten geklungen wäre. Wohl und gut; aber war diess etwa später, von Kap. 12 an, anders? ist von dort an der spöttische Unglaube der Sadducäer und der gefährliche Aberglaube der Pharisäer weniger zu fürchten? (cf. Matth. 16, 1—12). Es bliebe nur etwa das eine hierauf zu antworten: Jesus habe die pädagogische Accommodation an das Verständniss der Volksmasse von der Zeit an unbedenklich aufgeben können, in welcher er seines inzwischen herangebildeten engeren Jüngerkreises sicher war, weil er sah, dass in diesen das Verständniss für das Geheimniss des Himmelreichs erwacht (13, 16. 51) und der Glaube an seine Messianität herangereift sei (16, 16). Diess ist eine Möglichkeit, wir geben diess zu. Aber ihr steht zur Seite die andere Möglichkeit, dass Jesus selbst auch erst allmählig, erst mit Kap. 11 zur neuen Einsicht in das Wesen des Himmelreichs und zur Ueberzeugung von seiner geistig-innerlichen Gegenwart gekommen sei; und in diesem letztern Fall wird kaum ein Zweifel darüber bestehen können, dass er auch erst jetzt zur Ueberzeugung von seiner messianischen Stellung im Himmelreich gekommen ist, denn das eine hängt unzertrennlich am andern: kann das Reich ein in den Geistern gegenwärtiges sein, so kann auch ein gegenwärtiger Prophet kraft inwohnenden Gottesgeists das messianische Haupt dieses Reichs sein; wird aber das Reich noch erst als rein-zukünftiges, vom Himmel her zu gründendes, in keiner Beziehung schon gegründetes angesehen, dann war es, wie uns scheint, einem menschlichen Propheten ganz unmöglich, sich für den wirklichen Messias-König eines noch ganz unwirklichen Messias-Reichs zu halten; wie König und Reich, Haupt und Leib, so ist Messias und Himmelreich, das Dasein des letzten im Bewusstsein und das dasciende Bewusstsein des ersten solidarisch zusammengehörig. Sonach wird die Lösung der Frage nach der Entstehungszeit des messianischen Selbstbewusstseins schliesslich ganz davon abhängen: ob wir die Umwandlung der Verkündigung eines naheseienden Himmelreichs in die Verkündigung eines daseienden Himmelreichs nur aus einer pädagogischen Accommodation Jesu zu erklären oder als Aus-

Digitized by Google

druck einer tiefgehenden Aenderung, eines folgereichen Fortschritts seiner eigenen Anschauung vom Himmelreich zu betrachten haben? Und gewiss ist schon diese bestimmte Zuspitzung des Problems ein Schritt näher zu seiner Lösung, auch wenn diese selbst noch nicht vollständig gelingt. Indess gestehen wir, dass uns die stärkeren Gründe auf Seiten des letztern Falls zu liegen scheinen. Nehmlich einmal der negative Grund: weil im andern Fall das messianische Selbstbewusstsein Jesu sich rein von Innen heraus, ohne Anlass und Stütze in äusseren Erfahrungen gebildet haben müsste, was nach dem vorhin schon Bemerkten eine psychologische Unwahrscheinlichkeit ist. Dann der positive Grund: die ganze Situation von Matth. 11 scheint auf eine Umwandlung in der Reichsidee Jesu hinzudeuten. Denken wir uns, dass schon früher, seit den ersten grösseren Erfolgen seiner Predigt und besonders auch seit den ersten wunderbaren Heilungen, in welchen ihm die wahrhaft elektrisirende Wirkung seines Worts auf die erregbare Volksmenge recht eigentlich handgreiflich entgegentrat, dass seit diesen ersten grösseren Erfolgen der Gedanke an eine messianische Begabung und Berufung ihm schon manchmal wie von ferne aufgetaucht war und — einmal aufgetaucht — sich nicht wieder hatte unterdrücken lassen, vielmehr im Ringen mit Zweifeln und Bedenken immer heftiger die Seele Jesu bewegte. Traf ihn nun in dieser Situation die direkte Anfrage des Täufers, so muss man schon ein schlechter Psycholog sein, um nicht zu errathen, welches der Eindruck dieser Anfrage und welches ihre Folge gewesen sein wird. Was lange das Gemüth bewegt hat, ohne eine Gestalt gewinnen, einen festen Entschluss hervorbringen zu können, wird plötzlich durch ein einzig Wort, im rechten Moment vom rechten Mann gesprochen, zur Reife gebracht oder doch so gewaltig in Gährung versetzt, dass dann die nächste äussere Erfahrung, die noch hinzutritt, die Entscheidung vollendet. Sollten wir irren, wenn wir in der Antwort Jesu an Johannes eine derartige Wirkung der Frage des letztern fänden? wenn wir aus dieser Antwort den Ton einer eben jetzt vollends aus Zweifeln zur Klarheit und Sicherheit sich emporringenden Ueberzeugung heraushörten? Er wagt nicht ja! zu sagen, schlechtweg und

Digitized by Google

unbedingt, denn noch ist das Bedenken nicht ganz überwunden, ob denn nicht von einem solchen Geistesmessias das Volk, auch die Besten darunter, sich enttäuscht abwenden, an ihm sich ärgern werde; daher: „selig ist, wer sich nicht an mir ärgert!“ Noch viel weniger aber kann er nein! sagen, da die Menge der Erfolge, der von ihm ausgegangenen Segenswirkungen im Leiblichen und Geistlichen zu mächtig zum Ja! hindrängt. So weist er nur auf die objektiven Thatsachen hin, den Schluss daraus dem Täufer anheimstellend, für sichselbst aber ihn allbereits ziehend. Von dem inneren Kampf, der hier in der Entscheidung begriffen ist, von der Gewalt, die er sichselbst, den zagenden Bedenken und widerstebenden Gefühlen anthun musste, um seinen hohen Beruf in festem Entschluss sich anzueignen, dürfte das räthselhafte Wort der folgenden Rede zeugen V. 12, wornach das Himmelreich mit Gewalt errungen, im Sturme errafft sein will, was Colani wohl ganz richtig auf die Gewalt, die man sichselbst, seinen widerstrebenden Bedenken und vorgefassten Meinungen anthun müsse, gedeutet hat. Die Rückkehr der ausgesandten Jünger mit ihren Berichten von der guten Wirkung ihrer Predigt unter den Massen des armen Volks und der Kontrast der vornehmen Gleichgültigkeit der Städter (Luc. 10, 13—20) — diese äussern Erfahrungen warfen noch das entscheidende Gewicht in die Wagschaale und führten den Kampf zum siegreichen Entschluss, zur glaubensfreudigen Gewissheit, zum gehobensten Selbstgefühl des mit dem Vater einzigvertrauten Sohnes (V. 25—27). Und alsbald tritt dieser innere Fortschritt hervor in der neuen Wendung seiner Predigt: „Kommet zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen!“ Jetzt wird nicht mehr den nach Gerechtigkeit Hungernden Sättigung im bevorstehenden Himmelreich in Aussicht gestellt, sondern unmittelbar in der Gegenwart schon wird dieselbe angeboten als Gabe, die bei ihm jederzeit zu finden sei, weil er selbst in sich, in seinem eigenen seligen Sohnesbewusstsein, die Kraft zur Beseligung Aller trägt. So geschieht es hier zum erstenmale, dass die Einladung zum Himmelreich als dem Inbegriff künftiger Güter, sich verwandelt in die Einladung zu ihm, als dem gegenwärtigen persönlichen Träger und

Digitized by Google

Spender des höchsten Guts. Und nun folgt in Kap. 13 die Mittheilung der neuen Erkenntniss vom Himmelreich und damit zugleich, andeutungsweise wenigstens, von seiner persönlichen Stellung zum und im Himmelreich, die Mittheilung der „Geheimnisse", die nur erst ihm vom Vater geoffenbart sind (11, 27) und die auch zunächst nur erst seinen vertrauten Jüngern offenbar werden sollen (13, 11). Dass diese Unterweisung in der Hauptsache von ihnen wohl verstanden wurde, zeigt etwas später das Bekenntniss Petri: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Bis aber die Jünger zu dieser Erkenntniss herangereift waren, hatte der Meister schon einen Schritt weiter gethan in der Erkenntniss seines Berufs und der göttlichen Reichsgedanken. Die Nachricht vom Tode des Täufers (Kap. 14) hatte ihm den Gedanken an die Leidensgeschicke so vieler Propheten im Allgemeinen nahelegen müssen. Die Möglichkeit, ja wohl schon die hohe Wahrscheinlichkeit, dass ihm selbst ein gleiches Geschick bevorstehe, stand ihm fest seit den ersten ernstlichen Konflikten mit der herrschenden Partei des Landes und der Hauptstadt insbesondere (Kap. 15). Dass die Schriftgelehrten und Pharisäer Jerusalems eine Gesandtschaft an ihn schickten und ihn zur Verantwortung stellten wegen seiner Jünger freierer Praxis gegenüber den religiösen Satzungen: diess war offenbar ein epochemachendes Ereigniss im Leben Jesu. Er wusste jetzt, dass sein Wirken in der Stille und Zurückgezogenheit nicht mehr zu lange dauern könne, nachdem er erfahren, dass man in den herrschenden Kreisen Jerusalems auf ihn aufmerksam geworden und seine Erscheinung für wichtig genug gehalten hatte, um officielle Schritte zu thun. Die schroffe Abfertigung aber, die er diesen Abgeordneten zu Theil werden liess, und die öffentliche Blossstellung dieser ganzen Partei in einer feierlichen Controverspredigt (15, 10 ff.) beweisen deutlich, dass er des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen ihm und dieser Partei sich klar bewusst war und dass er von Anfang kein Bedenken trug, es zum gänzlichen Bruch mit ihnen kommen zu lassen. Aber was die Folgen eines solchen für ihn sein mussten, das konnte er sich gewiss nicht verhehlen. Wenn also im nächsten Kapitel die erste Leidensverkündigung folgt, so haben wir psychologisch allen

Digitized by Google

Grund, sie für ächt geschichtlich zu halten*); der Gedanke des Leidens und Sterbens verliess von jetzt an Jesum nicht wieder; wie er ihn durch religiös-teleologische Betrachtungsweise sich zurechtlegte mit Hülfe des Alten Testaments, haben wir oben auseinandergesetzt. Aber wir müssen hinzufügen, dass es ganz ein anderes ist, sich theoretisch mit dem Gedanken eines bevorstehenden Leidens abzufinden, und ein anderes, sich praktisch mit demselben zu versöhnen. Erstres war bei Jesus seit Kapp. 155. 16. der Fall; denn sobald einmal die Möglichkeit und gar die Wahrscheinlichkeit des Leidens feststand, musste ein frommes Gemüth dasselbe unter den Gesichtspunkt göttlicher Teleologie stellen. Dagegen das Andere war noch lange nicht vollendet; noch beim Einzug in Jerusalem stand neben dem Todesgedanken (vielleicht momentan sogar vor demselben überwiegend) der Gedanke an eine mögliche Ueberwindung seiner Gegner in ihrem eigenen Lager — nicht jedoch durch menschlichen Arm, sondern durch die siegreiche Macht des Worts und durch dazutretende göttliche Aktion. Die Möglichkeit eines solchen Nebeneinanderbestehens entgegengesetzter Erwartungen, wie wir sie bei diesem Einzug in Jerusalem voraussetzen müssen, sollte nicht bestritten werden; je mehr wir uns ganz menschlich in die Situation hineinfühlen, desto begreiflicher wird uns dieser logische Widerspruch, der psychologisch so ganz natürlich, erfahrungsmässig so sehr häufig ist. Und ebensowenig darf uns auffallen, dass während beim Abendmahl Jesus die Gewissheit und heilsökonomische Nothwendigkeit seines Todes auf's bestimmteste und klarste ausspricht, doch seine menschlich fühlende Seele in Gethsemane noch einmal vor der herannahenden Wirklichkeit des Gedachten zurückbebt. Mit Recht hat man von jeher den Kampf in Gethsemane als das Ende der Versuchungen des Herrn zusammengestellt mit dem An-

*) Hierin wird Keim contra Holsten Recht behalten und ebensowohl auch in dem andern, dass der Gedanke an Leiden (und Tod) nicht vorher, sondern erst jetzt entstanden sei; zwar die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils wird sich nicht wohl nachweisen lassen, aber es müsste seine Wirklichkeit aus historischen Spuren oder mit psychologischen Wahrscheinlichkeitsgründen dargethan werden und beides wird nicht gelingen.

Digitized by Google

fang derselben, wie er in der Versuchungsgeschichte enthalten ist. Diese Zusammenstellung wird aber noch viel treffender, die Verwandtschaft beider Momente noch viel näher, als man gewöhnlich meint, sobald man nur den historischen Kern der Versuchungsgeschichte richtig erfasst und an die richtige Stelle des Lebens Jesu versetzt. Auf den halben Vorgang Keim's hin möchten wir hierüber eine Hypothese wagen, die sich uns von allen Seiten aus empfiehlt. Es ist gewiss richtig, was Keim sagt*): „Der Grundgedanke der Versuchungsgeschichte ist die Anrufung übernatürlicher Mittel für das durch natürliche Mittel scheinbar unvollziehbare Messiasthum" und — fügen wir hinzu — der Anschluss an die herrschende Partei, die Anbequemung an ihre Denkweise, überhaupt an den herrschenden Zeit- und Weltgeist, nicht als letzter Zweck, sondern als Mittel zum guten Zweck, zur Gewinnung der Welt für Gottes Reich. Nicht also um Abfall von dem messianischen Beruf überhaupt, um endgültige Vertauschung des Dienstes Gottes mit dem der Welt und des Satans handelte es sich bei der Versuchung, sondern nur darum, statt des Mittels stiller Wirksamkeit durch's Wort zu zweideutigen aber schneller zum erwünschten Ziele führenden Mitteln zu greifen. Denn ein zweideutiges Mittel wäre jedes Aufsehen erregende Schauwunder gewesen, weil der Glaube, den es hervorgebracht hätte, nicht der wahre Glaube gewesen, weil die so gewonnenen Kinder des Gottesreichs nicht die Gerechtigkeit Gottes, nicht das zur messianischen Hochzeitsfeier allein würdige hochzeitliche Kleid gehabt hätten. Und noch zweideutiger wäre das andere Mittel gewesen, sich dem religiösen Zeitgeist unbedingt hinzugeben und an die Spitze einer volksthümlichen Bewegung zu stellen, die, einmal in Fluss gekommen, unberechenbare Dimensionen hätte annehmen und zuletzt eine Richtung einschlagen können, welche der vom Führer beabsichtigten schnurstracks entgegengewesen wäre; aber auch abgesehen von diesen möglichen Folgen, schon ganz an und für sich betrachtet, wäre die Verbindung mit unreinen, ungöttlichen Elementen ein gottwidriges Mittel zur Förderung

*) „Jesus von Naz." I, p 569.

Digitized by Google

der göttlichen Zwecke, zur Verwirklichung des göttlichen Reichs gewesen. Nun drängt sich uns aber nothwendig die Frage auf: Konnte denn wirklich Jesus im Anfang oder vor Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit im Ernste an derartige Mittel denken? Konnte er an die Möglichkeit, durch ein eklatantes Schauwunder das Volk mit sich fortzureissen, auch nur entfernt denken, solange er noch nicht die geringste Erfahrung von einer ihm innewohnenden Wunderkraft gemacht hatte? Und die Idee, den herrschenden Parteien die Hand zu reichen und sich an die Spitze einer volksthümlichen Bewegung zu stellen, setzte nicht auch sie voraus, dass der, welcher Solches auch nur erwägen kann, bereits durch thatsächliche Beweise seines beherrschenden Einflusses auf die Volksmassen sicher sich bewusst geworden ist? Und diess sollte bei Jesus vor allem öffentlichen Auftreten, vor dem ersten Versuch, welchen Eindruck sein Wort und Erscheinen mache, der Fall gewesen sein? Unmöglich! So, vor den Anfang seines Wirkens vorangestellt, bleibt der historische Kern, der sich uns doch unzweideutig in der Versuchungsgeschichte aufdrängt, völlig unverwerthbar, räthselhaft. Aber besinnen wir uns doch, ob nicht in der spätern Geschichte des Lebens Jesu sich eine Situation auffinden lasse, zu welcher die versuchlichen Gedanken der angegebenen Art wohl passen, aus welcher sie sich einfach erklären liessen? Diese Situation scheint mir nun in der That in Kap. 15 und 16 zu liegen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten (schwerlich auch Sadducäer dabei) waren bei der ersten öffentlichen Begegnung so vor den Kopf gestossen worden, dass ernstliche Verwicklungen daraus folgen konnten, ja, wenn auf diesem Wege seitens Jesu fortgegangen wurde, sogar folgen mussten. Aber es wäre ganz gegen die Art dieser Leute gewesen, wenn sie von der ersten, wenn auch derben, Abfertigung sich hätten gänzlich zurückstossen lassen. Sie thaten's auch nicht. Sie traten bald nachher (16, 1 ff.) auf's Neue vor Jesus mit der Forderung, ein Zeichen vom Himmel sie sehen zu lassen. Man würde irren, hierin einen blossen Spott finden zu wollen. Auf Zeichen überhaupt haben ja die Juden jener Zeit gewaltig viel gehalten; das Zeichen insbesondre aber, welches hier verlangt wird, ist dasjenige, welches nach allgemeiner

Digitized by Google

Meinung der Messias, wenn er erscheine, zu seiner Legitimation vollbringen sollte. Indem die Pharisäer dieß Zeichen von Jesus verlangten, haben sie ihm — man bedenke das wohl — stillschweigend das Zugeständniss gemacht, dass er wohl der Mann wäre, den sie als Messias anerkennen könnten und wollten, vorausgesetzt natürlich, als Messias in ihrem Sinn. An der Möglichkeit einer wunderbaren Legitimation haben die Pharisäer bei ihrer Forderung und Anfrage gewiss ebensowenig gezweifelt, als Jesus bei seiner Antwort; darin konnte Jesus gewiss nicht ein Hinderniss des angebotenen Bündnisses der Pharisäer erblicken. Aber sollte er das Messiasscepter als Geschenk aus der Hand annehmen, die er für sündebefleckt halten musste? War solch' ein Compromiss nicht schon ein leiser Abfall von dem Dienst des reinen Gottes und einzigen Herrn, der keine getheilten Herzen und keine zwiespältigen Diener will? Dass diese Erwägungen Jesum nicht ganz kalt liessen, dass ihre Reize ihm nicht ganz ungefährlich schienen, beweisen die Worte an die Jünger: „hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer!" Wie, wenn nun diese Kämpfe, welche unter dem Eindruck der entscheidungsvollen Situation die Seele Jesu viel tiefer bewegen mochten, als die äussere Geschichtsdarstellung der Evangelien es verräth, eben in der Versuchungsgeschichte aufbewahrt wären? Sei es nun, dass Jesus, was ihn inwendig bewegte, den Jüngern unter der bildlichen Form äusserer Vorgänge dargestellt hat; oder auch, dass die inneren Bewegungen jener Tage in einsamen Stunden der Zurückgezogenheit sich ihm zu realen (versteht sich, innerlich, für das subjektive Seelenleben realen) Visionen gestalteten, die er dann als solche reale Erlebnisse den Jüngern mittheilte: Beides scheint mir möglich; die Hauptsache aber bleibt auf jeden Fall die, dass diese Erzählungen basiren auf dem Erlebniss innerer Kämpfe, in welchen es sich gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit darum handelte, den messianischen Beruf rein zu halten von aller, wenn auch noch so lockenden, doch gefährlichen, weil unreinen und verunreinigenden Einmischung pharisäischen Geistes („Sauerteigs"). Auch die erste Versuchung mit dem wunderbaren Brodmachen hat bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte in den Ereignissen jener Tage. Denken wir uns als

Digitized by Google

den Zweck dieser wunderbaren Brodschaffung nicht bloss die Sättigung Jesu allein, sondern die des Volks um ihn her (und das konnte doch auch wohl allein das Bedenkliche an dem fraglichen Akte sein), so befinden wir uns genau in der Situation von 15, 32 ff. Da nun aber freilich diese Erzählung sowenig, wie die erste Versuchungsscene, Geschichte im Sinn der gemeinen Wirklichkeit sein kann, so läge hier die Vermuthung nahe, dass Beide aus derselben Wurzel entsprungene ideale Darstellungen von Seelenvorgängen Jesu seien, deren historischer Hintergrund in der Situation von 15, 29—31 zu suchen wäre: Jesus hat sich in der Aufregung seines Inneren in die Wüste zurückgezogen, aber das Volk strömt ihm schaarenweise nach und sucht und findet bei ihm Befriedigung aller nicht bloss geistlicher sondern auch leiblicher Bedürfnisse, Heilung aller Schäden, Erlösung aus allem Mangel und allem Druck. Da mochte er die versuchende Stimme vernehmen: „Benütze diese deine Wundermacht über das Volk, so kannst du mit seiner Hülfe den Mächtigen Jerusalems Trotz bieten und, statt zum Leiden und Sterben, zu Sieg und Aufrichtung des Reichs nach der Hauptstadt ziehen!“ Auch aus der Mitte des Volks selbst mochten solche Stimmen laut werden, wie denn das Ev. Johannis 6, 15 erzählt, dass auf eine solche Scene hin die Leute ihn haschen und zum König machen wollten. Auf solch' unreines, nur sinnlich interessirtes Ansinnen und Anrathen passte dann trefflich das Wort: „der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von jeglichem Wort; das aus Gottes Munde gehet!“ Es bleibt also, will diess besagen, bei der rein geistigen Wirksamkeit durch's Predigen des Worts Gottes, bei der geduldigen und enthaltsamen Selbstbeschränkung auf die gottgewollten Mittel ohne Zuhülfenahme der unreinen Leidenschaften, die bei der Masse stets so leicht zu entzünden sind. (Auch Ev. Johannis 6, 26 ff. kommentirt diess Wort und schildert diese Situation genau in der hier angegebenen Weise.) Man wird nicht leugnen können, dass alle drei Versuchungsscenen, denen wir vor dem Amtsantritt Jesu keinen Sinn abzugewinnen wussten, hieher trefflich passen und das Schweigen der Geschichte über die Seelenvorgänge in jenem entscheidenden Wendepunkt des Lebens Jesu vollkommen befriedigend er-

Digitized by Google

gänzen. Was dort wie wunderliche Phantasiegebilde ohne realen oder auch nur psychologisch wahren Hintergrund erscheint, das bekommt hier seine furchtbare tragische Bedeutung. Denn vergessen wir nicht: dem lockenden Glanz jener versuchenden Gedanken, wie sie durch die ganze Lage und durch positive Anerbietungen der Gegner angeregt worden waren, diente zur Folie die dunkle Ahnung, dass bei Verwerfung dieser Mittel nur der Todesweg noch übrig bleibe! Wird nach solchen inneren Vorgängen das leidenschaftliche Wort an Petrus 16, 23 nicht sehr erklärlich? Nun aber, nachdem mit dem ausgesprochenen Wort der Entschluss, lieber den gottgefälligen Weg zum Tode, als einen gottwidrigen Weg zum Siege zu gehen, gereift und festgestellt ist, nun folgt auf die heftige Gemüthserregung der letzten Zeit selige Ruhe im geistigen Verkehr mit der himmlischen Welt; „der Teufel verliess ihn und die Engel traten zu ihm", sagt die Versuchungsgeschichte und die Ausführung dazu gibt die Verklärungsgeschichte Matth. 17. Haben wir schon bei den Versuchungsscenen an Visionen denken können, so liegt bei der Verklärungsgeschichte, die wir als das genaue Pendant zu jenen, als ihren Abschluss gewissermassen ansehen dürfen, diese Vermuthung noch näher. Doch genug hierüber. — Unsere Absicht bei diesem Exkurs über die Versuchungsgeschichte war nur die: zu zeigen, wie auch der Leidensgedanke und -Entschluss, ebensowie der Messiasgedanke und -Entschluss, nicht ein von Anfang Fertiges und ebensowenig ein unvermittelt in das Bewusstsein Jesu Hereingekommenes und auf unbegreifliche Art Entstandenes gewesen ist, sondern wie diese beiden entscheidendsten Thatsachen des Lebens Jesu und der Stiftung des Christenthums Resultate tiefgehender innerer Entwicklungen, gewaltiger Kämpfe des Gemüths gewesen sind, zu welchen der Anstoss jedesmal von aussen kam, von der jeweiligen bestimmten Situation, die gleichsam eine Anfrage stellte an das religiöse Gemüth, worauf dieses die Antwort in sich suchen und erringen musste. Die Art aber, wie diese Antwort, dieser Entscheid jedesmal ausfiel, diese freilich war nicht die Folge äusserer Umstände, sondern ganz nur der Ausfluss jener kindschaftlichen Gotteinheit, von welcher das ganze öffentliche Leben Jesu getragen war,

Digitized by Google

und welche auch ernstliche Kämpfe und Versuchungen keineswegs ausschloss, wohl aber immer wieder siegreich über sie hinausführte durch die göttliche Geisteskraft, die in menschlicher Schwachheit mächtig ist. Näher auf die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu einzugehen, ist hier nicht der Ort. Man lese darüber, was Keim*) bei Gelegenheit der Versuchungsgeschichte Treffliches bemerkt, ebenso die kurzen aber inhaltsreichen Sätze Weizsäcker**). Anderes und Mehreres als diess wird man vom historischen Standpunkt aus nicht sagen können. Die dogmatische Behandlung der Frage aber wird, je reinlicher sie sich von der historischen scheidet, zu desto einfacheren und befriedigenderen, wenn auch vielleicht von den bisherigen etwas divergirenden, Resultaten kommen.

---

12. Kapitel.

Die Anfänge des christlichen Dogmas***).

Jesus selbst hatte, wie wir sahen, den Widerspruch zwischen seiner Messianität und seinem Todesloos überwunden durch die Zuversicht auf seine übernatürliche Restitution, sein Fortleben nach dem Tode und alsbaldiges Wiedererscheinen zur herrlichen Aufrichtung seines Reiches. Die Andeutungen, die er den Jüngern von diesem seinem Glauben gemacht hatte, waren zwar vor dem eingetretenen Todesgeschick Jesu für Jene ein unverstandenes Räthsel, ein todter Keim in ihrem Bewusstsein geblieben; aber nachdem das ihnen unglaublich Geschienene doch eingetreten war, musste da dieser Keim nicht alsbald seine Triebkraft bewähren? Mochte auch der erste Eindruck des Todes Jesu ein noch so

*) A. a. O. p. 572.

**) A. a. O. p. 438.

***) Literatur: Baur: „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte". Ders.: „Paulus, der Apostel Jesu Christi". Ritschl: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche". 2. Aufl. Holsten: „Zum Evangelium des Paulus und Petrus" (1. Abschn.). Zeller: „Das Urchristenthum" (in den gesamm. Aufsätzen). Holzmann: „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestam. Literatur".

Digitized by Google

betäubender Schlag für die Jünger gewesen sein, gewiss musste doch alsbald die Erinnerung an jene Andeutungen des Herrn, wenn auch noch so dunkel und zaghaft, doch als eine Möglichkeit wenigstens in ihrem betrübten Herzen auftauchen und von der Möglichkeit war es zur Hoffnung der Wirklichkeit nicht mehr weit. Und dieser Zwiespalt zwischen Furcht und Hoffen, zwischen Enttäuschung der nächstvorhergegangenen Erwartungen und zwischen gläubigem Festhalten an das frühere Hoffnungswort des Verstorbenen, für dessen Wahrheit ihnen der ganze Eindruck seiner Person Bürgschaft leistete, dieser Zwiespalt ihres Gemüths war der psychologische Anknüpfungspunkt für die Neubelebung ihres Glaubens, war der bereitliegende Zündstoff, der durch einen einzigen zündenden Funken zur gewaltigen Flamme neuer Glaubenszuversicht werden konnte. Dieser zündende Funke aber war das Erlebniss des Schauens des Gestorbenen als eines Lebendigen, als eines in erneueter, verklärter, himmlischer Leiblichkeit Fortlebenden. So unzweifelhaft fest das Dass dieses Erlebnisses steht, so sicher muss das Wie und Was desselben der historisch-psychologischen Forschung, die uns hier nicht näher angeht, anheimgestellt sein. Wenn aber diese Erlebnisse auch mit der Ueberzeugungskraft einer sinnlich empfundenen Wahrnehmung die Jünger von dem verklärten Fortleben des Gekreuzigten überzeugten, so erschöpften sie doch an sich noch keineswegs die ganze Hoffnung derselben, die sich auf das Verheissungswort des Noch-Lebenden von seinem alsbaldigen Wiedererscheinen nach dem Tod zur Aufrichtung des Messiasreichs stützte; die wenn auch wiederholten, so doch immer nur ganz flüchtigen Augenblicke, in welchen sie seines Lebens und seiner Nähe durch sinnliches Schauen gewiss wurden, konnten ihnen doch kein Ersatz, sondern nur Unterpfand sein für sein Wiedererscheinen zur bleibenden Aufrichtung seines Reichs, zur Feier der Hochzeit, auf die keine Trennung mehr folgen sollte. Dieses letztere, welches auch allein den eigentlichen Gegenstand der tröstenden Verheissungen Jesu gebildet hatte, blieb daher auch jetzt noch, nach den wenige Tage auf die Todeskatastrophe folgenden Erlebnissen des Wiedersehens, ein Gegenstand der Hoffnung, und zwar einer um so sehnlicheren

Digitized by Google

Hoffnung, je mehr nach der Anschauungsweise der Jünger eben nur eine solche offenkundige, herrliche und mächtige Wiederkunft des Gekreuzigten seine Messianität zur allgemeinen Anerkennung und damit auch zur vollen Wirklichkeit bringen und den Widerspruch des Kreuzestodes aufheben konnte. So kam es, dass dieser Glaube an die baldige Wiederkunft Jesu auf Grund des Erlebnisses seines Wiedergesehenwordenseins das eigentliche Centraldogma oder noch besser: das einzige Dogma der ersten Christen bildete. So auffallend uns diess von unserm Standpunkt aus sein mag, historisch erklärt es sich höchst einfach; es war ja dieser Glaube an den in Herrlichkeit Wiederkommenden nichts anders als die Form, die nothwendig und einzig mögliche Form des Glaubens an die Messianität Jesu, des Gekreuzigten. So war ja auch bei Jesus selber die apokalyptische Seite seiner Reichs- und Messiasidee die nothwendige Form gewesen, mittelst welcher der neue Inhalt, den er in seinem religiösen Selbstbewusstsein trug, mit den gegebenen Vorstellungskreisen seiner Zeit und Umgebung, an denen auch er selber Theil hatte, sich vermitteln konnte. Aber freilich, ein Unterschied bestand in dieser Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern: während für ihn, für sein Fühlen und Wollen, der neue religiöse Inhalt (die Gotteskindschaft) das wesentliche und über die nationale Vorstellungsform (Messiasreich) weitaus überwiegende gewesen war, so war es bei seinen Jüngern umgekehrt. Ihre Gedanken bewegten sich um nichts anderes als um das: dass Jesus der Messias sei, welcher „auf Davids Throne sitzen, das Reich Israel wieder bauen, das Volk von seinen Feinden erretten werde". Auch in der Art und Weise, die messianische Herrlichkeit sich vorzustellen, theilten die Jünger Jesu ganz die Erwartungen ihrer Volksgenossen; das himmlische Jerusalem, dessen Herabkunft die Apokalypse Johannis beschreibt, gleicht auf's Genaueste der Gottesstadt der rabbinischen Eschatologie und was ein Papias, der es von Johannes gehört haben will, über die wunderbaren Weintrauben des tausendjährigen Reiches fabelt, übertrifft noch die sinnlichen Schilderungen der Rabbinen. So standen die ersten Christen noch ganz innerhalb des volksmässigen Vorstellungskreises des Juden-

Digitized by Google

thums; der einzige Unterschied zwischen ihnen und den nichtchristlichen Juden war der, dass diese die Erscheinung des Messias nur einfach als eine zukünftige in der Herrlichkeit erwarteten, die Jüngergemeinde aber diese zukünftige Erscheinung in der Herrlichkeit als eine zweite von der ersten in der Niedrigkeit unterschieden. Allein dieser Unterschied war im Grunde doch nicht so bedeutend, dass darauf allein das Christenthum seine bleibende Sonderexistenz neben dem Judenthum hätte basiren können; um so weniger diess, als auch den Christen sogut wie den Juden erst das Kommen ihres Messias in der messianischen Königsherrlichkeit zu Weltgericht und Weltherrschaft als das eigentlich messianische Kommen galt, wogegen ihnen Jesus bei seinem ersten Kommen in Niedrigkeit doch eigentlich nur als sein eigener Vorläufer, als Messiasprophet erschien. Sollte das Christenthum nicht eine blosse jüdische Sekte bleiben und als solche ersticken, sein Neues verlorengehen und begrabensein lassen in der alten Form, so musste diese zersprengt und der Zusammenhang von Neuem und Altem gelöst, das Christenthum als wesentlich Anderes und Neues dem Judenthum, mit dem es sich bisdaher wesentlich eins gefühlt hatte, energisch entgegengestellt werden. Die Berechtigung und das treibende Motiv zu diesem Fortschritt über das judaistische Urchristenthum hinaus lag auch in der That schon in der Erscheinung Jesu selbst, und zwar theils in seiner freieren Stellung zum Gesetz, seiner unmittelbaren Beziehung des Menschen auf Gott als den Vater im Himmel, seiner rein menschlichen Frömmigkeit; theils auch namentlich in seinem Ende am Kreuz. Dieses Faktum, welches nicht ein zufälliges Ereigniss, sondern eine nothwendige Folge von Jesu reiner Erkenntniss und treuer Einhaltung seines messianischen Berufs gewesen war, machte einen solchen unheilbaren Riss durch die ganze jüdische Messiasidee, dass es nur in seine theoretischen und praktischen Konsequenzen ausgeführt zu werden brauchte, um sofort über den ganzen jüdischen Standpunkt völlig hinauszuführen. Dieser Aufgabe war nun aber die jüdische Urgemeinde nicht gewachsen; das war vielmehr die weltgeschichtliche Mission des grossen Heidenapostels Paulus. Insoweit ist die Behauptung der Tübinger Schule ganz richtig, dass ohne Paulus und

Digitized by Google

seine Opposition gegen den Judaismus der Urgemeinde das Christenthum eine jüdische Sekte geblieben und als solche verkommen wäre; ganz falsch aber wäre es, wenn man, wie von Einzelnen geschehen ist, jene Behauptung dahin übertreibt, dass eigentlich erst Paulus der wahre Stifter des Christenthums gewesen sei; er war vielmehr nichts anders als wofür er sichselbst angesehen wissen wollte: Apostel Jesu Christi; aber ohne diesen Apostel wäre das neue Licht, das in jenem der Welt aufgegangen war, unter den Scheffel gestellt g blieben, durch Paulus wurde es auf den Leuchter gestellt, dadurch es zum Licht der Welt werden konnte.

Von dem vorchristlichen Leben des Paulus wissen wir nur das Wenige, dass er ein pharisäischer Gesetzeseiferer und heftiger Feind und Verfolger der jungen Christengemeinde war, zwei Data, zu welchen seine Bekehrung in so schreiendem Kontrast zu stehen scheint, dass man bis vor Kurzem an jeder psychologischen Erklärung und Vermittlung derselben verzweifelt hat. Neuestens hat der scharfsinnige Gelehrte und Schüler Baurs Holsten*) eine solche Erklärung zu geben unternommen in einer Weise, die wir für aller Beachtung werth halten. Bedenken wir, dass Paulus in der Schule des Pharisäers Gamaliel theologische Bildung gewonnen, mehr noch, dass er ein streng logischer, dialektischer und konsequenter Denker war, endlich, dass er bei seinem Eifern für's Gesetz nach der wahren Gerechtigkeit hungerte und um seiner Seele Seligkeit sich abrang, so wird die doppelte Annahme nahe gelegt, ja nothwendig sein: einmal, dass er unter dem Gesetz seine volle Befriedigung nie recht gefunden, dass er die Mangelhaftigkeit des Gesetzesdienstes stets gefühlt, wenn er auch den Fehler statt in diesem religiösen Standpunkt nur in sichselbst gesucht hatte; für's andere die Annahme, dass er den prinzipiellen Gegensatz der neuen Christengemeinde gegen das Judenthum von Anfang an schärfer noch als diese selbst erkannt hatte, jenen Widerspruch mit allem jüdischen

*) Zuerst in einem Aufsatz der Hilgenfeld'schen Zeitschr. von 1861, neu abgedruckt und mit einer Vertheidigung gegen Beyschlag versehen in der Schrift: „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Altes und Neues". Rostok 1867.

Digitized by Google

Glauben und Hoffen, wie er in dem einen Begriff eines „gekreuzigten Messias" sich zuspitzte. Eben diese Erkenntniss war es, was ihm die Verfolgung der jungen Gemeinde zur Gewissenssache machte. Aber die mancherlei Berührungen, in die er eben hiedurch mit den Christen kam, konnten wiederum nicht einer Rückwirkung auf ihn verfehlen; der Verfolger konnte nicht umhin, auch die Gründe der Christen für ihren Glauben anzuhören, und wäre es auch nur, um sie zugleich durch die Waffen des Geistes zu schlagen. Bei solcherlei Disputationen beriefen sich die Christen, wie wir aus den ersten Predigten der Apostelgeschichte ersehen können, für ihren Glauben an den gekreuzigten Messias Jesus theils auf die alttestamentlichen Stellen, in welchen das Leiden der Gerechten, besonders des gerechten Knechts des Herrn als ein von Gott nicht nur zugelassenes, sondern zum Besten des sündigen Volks sogar gewolltes erscheint; — diess bewies die Möglichkeit eines leidenden Messias in abstracto; theils aber auch beriefen sie sich — als faktischen Beweis für die Messianität Jesu in concreto — auf das Erlebniss seiner Wiedererscheinung, die sie naturgemäss als wunderbare Wiederbelebung des Gestorbenen, als „Auferstehung" auffassten. Was hatte der Verfolger der Wucht dieser beiden Beweise entgegenzuhalten? Der alttestamentliche Beweis für die Möglichkeit eines leidenden Messias war, wenn auch damals noch nicht von der rabbinischen Theologie acceptirt, so doch jedenfalls nach den Grundsätzen ihrer Exegese unangreifbar; die Möglichkeit einer Auferstehung aber in dem von den Christen behaupteten Sinne konnte ein Pharisäer, zu dessen Dogmen die Auferstehungslehre gehörte, ebenfalls nicht prinzipiell verwerfen. War somit gegen die abstrakte These von einem gekreuzigten und durch die Auferstehung restituirten Messias nicht wohl etwas einzuwenden, so blieb nur die Bestreitung der konkreten These, dass Jesus dieser Messias sei. Bestritten aber konnte diess werden einmal durch Leugnung der Wirklichkeit der Auferstehung; dann waren also die Jünger Lügner und Betrüger; aber hätten solche für ihre Behauptungen so freudig Verfolgung und Tod ertragen können? Nein, diese Menschen mussten überzeugt sein von dem, was sie vorgaben, von dem Erlebniss des Schauens des Auferstandenen. Damit

Digitized by Google

befand sich aber schon der Verfolger Paulus in einer schlimmen Lage: dieser positiven Ueberzeugung der Jünger hatte er nun bloss noch das negative Argument entgegenzusetzen: Jesus könne eben doch nicht der Messias gewesen sein, weil er durch seine Lehre wie durch seinen Fluchtod am Kreuz dem Gesetz, dieser Gottesoffenbarung widerstreite, ja demselben den Todesstoss geben würde. Aber konnte diese logische Instanz, dieser indirekte Beweisgrund Stand halten gegen die schwer zu widerlegende positive Behauptung der Jünger von ihrem Erlebniss der Auferstehung? Vielleicht hätte sie es doch gekonnt, wenn nur diese letzte Instanz in sichselbst haltbarer gewesen wäre! Aber musste sich denn Paulus nicht selber gestehen, dass diess Gesetz bei all' seiner Göttlichkeit ihm keine wahre volle Befriedigung seines Hungers nach Gerechtigkeit zu verschaffen vermocht hatte? Wie nun, wenn am Ende das Gesetz gar nicht dazu gegeben, wenn es also gar nicht zur höchsten und ewig dauernden Heilsanstalt bestimmt wäre? wenn etwa gar der Tod eines Gerechten, wie Jesus nach Allem, was er von ihm hörte, gewesen sein musste, dazu bestimmt wäre, die Geltung des Gesetzes zu abrogiren? wenn also dieser Kreuzestod Jesu das Ende des Gesetzes und die sühnende Weihe eines neuen Bundes, der messianischen Heilszeit, Jesus selbst also der von Gott zum Messias bestimmte gewesen wäre? Indem diese Möglichkeit zu der wirklichen und schwer zu beseitigenden Ueberzeugung der Christen von der Auferstehung Jesu hinzutrat, musste sie ein gewaltiges Gewicht in die Wagschaale zu Gunsten der verfolgten Christen werfen und der Verfolger befand sich damit in der peinlichsten Situation, die es für ein so zartes Gewissen und einen so konsequenten Verstand geben konnte: im Zweifel an der Wahrheit und Berechtigung seines eigenen Standpunkts, auf Grund dessen er die Christen so blutig verfolgt hatte. Dieser innere Zwiespalt seiner Ueberzeugung, wie er sich aus Disputationen mit den Christen nothwendig ergab, war schon die Vorbereitung seiner Bekehrung, das Schwanken seiner Ueberzeugung schon der Anfang des Umschlags derselben. Zum Durchbruch kam derselbe durch das Eintreten eines Ereignisses, das, bei aller Ausserordentlichkeit, doch nach der Analogie vieler Erfahrungen in einer

Digitized by Google

derartigen Gemüthsstimmung, wie die ebenbeschriebene des Paulus damals war, seinen natürlichen Boden hat. Das Bild des auferstandenen und verklärten, mit himmlischem Licht umkleideten Jesus — jenes Bild, welches sich aus den Reden der Christen der Phantasie des Paulus längst eingeprägt hatte, stellte sich ihm vor die Augen mit aller Lebendigkeit eines sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes. Nun war der letzte Zweifelsgrund weggefallen, nun war ihm ja dasselbe widerfahren, wie den ersten Jüngern, und wie diesen hiedurch das Aergerniss des Kreuzes gehoben war, so nun auch ihm. Die scheinbare Unmöglichkeit, dass der gekreuzigte Jesus der Messias sein könne, hatte sich ihm in die Gewissheit, dass er es sei, verwandelt. Dann musste er es aber sein nicht nur (wie die ältesten Jünger sagten) trotz des Kreuzes, sondern vielmehr gerade um des Kreuzes willen; eben das, was ihm selbst bisher das Aergerlichste an dem Messias Jesus gewesen und was allen Juden ein Aergerniss sein musste, eben das verwandelte sich für das konsequente Denken des Paulus unter Voraussetzung seiner streng teleologischen Geschichtsbetrachtung zum Wesentlichsten an der ganzen Erscheinung Jesu, zum neuen Heilsprinzip selber: hinfort will er von nichts Anderem wissen als von Christus Jesus als dem Gekreuzigten.

Der Gedanke des Kreuzes Christi ward hiemit für Paulus von Anfang zum Grund- und Eckstein seiner ganzen Theologie, die sich folgerichtig auf ihm aufbaute. War Jesus, obgleich Messias, wie er durch die Auferstehung bekundet wurde, doch den Schmach- und Fluchtod am Kreuz gestorben, der vom Gesetz als ein solcher verpönt ist, so konnte etwas so scheinbar Widersinniges von Gott nicht etwa nur zwecklos zugelassen worden, es musste vielmehr von Gott als eigentliches Centralheilsmittel bezweckt sein; wozu anders aber konnte diess nach dem göttlichen Heilsplan bezweckt sein als zur Aufhebung eben des Gesetzes, mit welchem es in Widerspruch stand? Also bedeutete dieser Tod nicht weniger als: Aufhebung des jüdischen Gesetses und Grundlegung einer neuen Heilsvermittlung; er ist der Markstein zweier Zeiten der göttlichen Heilsökonomie, die Inauguration des Christenthums als einer dem Judenthum gegenüber völlig neuen Heilsan-

Digitized by Google

stalt. Diess war der grosse Grundgedanke, der dem Paulus mit seiner Bekehrung sofort feststand, weil er das nothwendige Resultat der seiner Bekehrung schon vorangegangenen theologischen Dialektik gewesen war; mit dieser ihm innerlich durch unmittelbare Gottesoffenbarung ohne menschliche Unterweisung aufgegangenen Erkenntniss hob er das junge Christenthum heraus aus der Umschlingung der jüdischen Hüllen der Urgemeinde, hob es gleichsehr empor über Judenthum wie Heidenthum und setzte es damit in seine universale Weltbedeutung ein, die schon anfänglich wenigstens implicite im Sinne des Stifters gelegen war; nicht hat er damit ein neues Licht erst angezündet, er hat nur das schon von Jesu entzündete Licht mittelst eines neuen theologisch-dialektischen Apparats auf den Leuchter gehoben, von dem es wirksam scheinen konnte. Den Universalismus des Heils, die Freiheit von endlichen Schranken gegenüber dem einen Vater im Himmel, was bei Jesus eingewickelt gewesen war in der unmittelbaren frommen Gemüthsbestimmtheit, in dem Kindschaftsverhältniss des Menschen zu Gott: ebendasselbe hat Paulus in einer dialektisch-entwickelten, aber zugleich auch dogmatisch verwickelten und künstlich vermittelten Form gelehrt. Diess letztere ist ja nicht ausser Acht zu lassen bei einer richtigen Würdigung Pauli gegenüber Jesu! Was dort ein unmittelbares, schon im Wesen Gottes und des Menschen ansich gelegenes, daher nicht erst auf Seiten Gottes herzustellendes, sondern nur auf Seiten des Menschen zu verwirklichendes Verhältniss ist, das wird hier unter den Kategorieen eines jüdisch-theologischen Dogmatisirens vorgestellt als zeitlich hergestelltes Ergebniss einer in Analogie der alttestamentlichen Sühnopfer auf Gott wirkenden Sühnungsanstalt*). Diese Vorstellung eines stellver-

*) Wie man hierin eine höhere, geistigere, freiere Auffassung des Christenthums oder der vollendeten Religion finden kann als in der einfachen und tiefwahren Anschauungsweise Jesu, ist mir völlig unbegreiflich. Hierin müssen wir auch Holsten einer Einseitigkeit beschuldigen, die wir uns nur aus Ueberschätzung des Dialektischen in der paulinischen Theologie, also aus einseitigem Intellektualismus in der Auffassung der Religion überhaupt zu erklären wissen.

Digitized by Google

tretenden Sühnemittels bot sich von der alttestamentlichen Anschauungsweise aus als die nächstliegende Form für den Gedanken, dass der Tod Jesu als solcher (ganz abgesehen von der historisch-pragmatischen Nothwendigkeit, mit welcher er aus dem Berufsweg folgte) das Heilsprinzip einer neuen Religion sein solle. Hieraus ergaben sich nun zunächst folgende praktische Konsequenzen: Ist der Tod Christi das neue und alleinige Heilsprinzip, so kann der Mensch am Heil nicht Theil haben auf dem alten Wege der Gesetzeserfüllung, sondern auf einem neuen Wege, welcher dem neuen Heilsmittel, das Gott geordnet hat, entspricht. Dieser neue Weg ist der Glaube an Christum d. h. zunächst gar nichts anders als die Anerkennung des Sühnewerths des Todes Christi, das Vertrauen auf die heilbringende Wirkung dieses neuen gottgeordneten Heilmittels. Indem sich hiebei der Mensch aller eigenen Leistungen, wie das Gesetz sie verlangte, entschlägt und nicht in seiner subjektiven Beschaffenheit, sondern ausschliesslich in der göttlichen Veranstaltung sein Heil sucht, wird ihm „die Gerechtigkeit von Gott" zu Theil oder er wird „gerechtfertigt", d. h. es wird ihm sein Glaube, sein Vertrauen auf den Heilswillen Gottes im Tode Christi so angerechnet, als ob er in Wirklichkeit ein vollkommen Gerechter wäre, er gilt für Gott als ein solcher und hat also alle Heilsgüter, welche das göttliche Wohlgefallen einschliesst, zu gewärtigen. Dieser neue subjektive Heilsweg des Glaubens entspricht also ganz dem neuen objektiven Heilsprinzip, dem Sühnetod Christi; wie dieses, so bedarf auch jener keiner anderweitigen Ergänzung, durch welche sie ja nur an ihrem absoluten Werth einbüssen würden. Ist aber sonach an die Stelle der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, welche nur den Juden möglich war, ein neuer Heilsweg getreten: die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so kann diese nicht mehr bloss auf das Volk des mosaischen Gesetzes beschränkt sein; es muss vielmehr daran jeder Mensch, ohne Unterschied der Nationalität Theil haben können. Ja es würde dadurch nur der Heilskraft des Todes Christi unbefugt Abbruch gethan, wenn man dieselbe beschränkt dächte auf das Volk Israel und die, welche durch Beschneidung zu Proselyten desselben geworden wären; vielmehr so gewiss die Heilskraft des Todes Christi

Digitized by Google

als absolute, keiner Ergänzung bedürftige zu denken ist, so gewiss muss auch die Sphäre ihrer Wirksamkeit absolut, ohne Einschränkung sein; wo Erlösungsbedürfniss ist, da ist auch der Tod Christi das wirksame Erlösungsmittel. Nun ist diess Erlösungsbedürfniss gleich gross bei Heiden und Juden, bei Juden und Heiden, folglich haben auch beide das gleiche Anrecht auf die Frucht des Todes Christi, auf den göttlichen Heilswillen; der Unterschied zwischen Jude und Heide fällt hinweg gegenüber dem neuen christlichen Heilsprinzip, an welchem Theil zu nehmen Alle ebenso bedürftig als fähig sind. Das Dogma von der allgemeinen menschlichen Erlösungsbedürftigkeit war sonach zunächst eine religionsphilosophische Konsequenz aus der Stellung des Christenthums gegenüber Heidenthum und Judenthum; aber dasselbe bedurfte nun doch auch seiner Begründung aus dem Wesen der menschlichen Natur und so führte die religionsphilosophische Deduktion weiter zur anthropologisch-ethischen. Die Sünde wurzelt so tief in der menschlichen Natur, dass der Mensch von ihr nicht durch eigene Kraft loskommen, dass er auch in keiner Weise der Heiligkeitsforderung des Gesetzes genügen und die Gerechtigkeit aus dem Gesetz sich erwerben kann. Denn es bildet die Sünde die Grundrichtung des der Erde entnommenen und der Erde zugewandten Theils des Menschen, seines sinnlich-seelischen Lebens, welches eben als der Sitz aller ungöttlichen Triebe das „Fleisch“ heisst, im bestimmten Gegensatz zu „dem Geiste“ oder der gottverwandten Seite des Menschen. Diese letztere fehlt auch nicht ganz; sie bethätigt sich in dem Gewissensgesetz und in der Freude am Guten, der Billigung desselben, sowie der Verwerfung und Verdammung des Bösen im sittlichen Urtheil; aber über diese innerliche Reaktionen geht die geistige Anlage nicht hinaus; sie bleibt faktisch das ohnmächtige gegenüber der Uebermacht des Fleisches und so kann es nur zum Gefühl der Schuld und Verlangen nach Erlösung kommen, welches allerdings der natürliche Anknüpfungspunkt für die Erlösung durch Christum bleibt. Diesen Zustand der Unmacht zum Guten und Uebermacht der Sünde im Fleisch vermag das Gesetz sowenig aufzuheben, dass es vielmehr nur dazu dienen kann, die Erlösungsbedürftigkeit zum Be-

Digitized by Google

wusstsein zu bringen und so die wirkliche Erlösung vorzubereiten; diess geschieht nicht nur durch das Aussprechen des Verdammungsurtheils über die Sünde, sondern auch geradezu durch Steigerung der Aeusserungen des in der Fleischesnatur latenten Bösen, durch Reizung zur Sünde und durch Häufung der faktischen Uebertretungen. Schroffer konnte die Opposition gegen die jüdische Anschauung vom Gesetz nicht ausgesprochen werden: aus einem direkten Heilsmittel war es hiemit zu einem direkten Sündenmittel geworden (das freilich indirekt auch dem göttlichen Heilszweck wieder dienen muss: als Zuchtmeister auf Christum hin). Den Ursprung dieser allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit führt Paulus bis auf Adam zurück, den allgemeinen Stammvater aller Menschen, der Heiden und Juden. Wie aber die Sünde des Geschlechts in Adam begründet sei, darüber findet sich keine mit voller Bestimmtheit ausgeführte Lehre; während nach der einen Stelle*) die Sünde durch die Sündenthat Adams in die Welt hereinkam und kraft göttlichen Strafrechtsspruchs sich auf das Geschlecht vererbte, scheint es nach andern Stellen**), als ob die Sünde schon in der von der Erde genommenen Fleischesnatur des Menschen von Anfang begründet, also nothwendig, und ihr Anfang in der Sündenthat Adams somit nur ihre erste Erscheinung in der Welt, nicht ihr begründender Ursprung wäre. Diese letztere Auffassung dürfte sich dadurch besonders empfehlen (ohne dass daneben die erstre für Paulus unmöglich wurde), dass mit ihr die Lehre des Paulus von der Person Christi, in welcher seine ganze Dogmatik ihren zusammenfassenden Ausdruck findet, am besten im Einklang steht. Zum Behuf des richtigen Verständnisses der paulinischen Christologie müssen wir uns zum voraus an das eigene Wort***) Pauli erinnern, dass er hinfort Niemand, auch Christum nicht, kenne nach dem Fleisch (sondern nur nach dem Geist, müssen wir wohl ergänzen); es ist also der Inhalt der paulinischen Christologie nicht der Jesus der Geschichte, sondern der

*) Röm. 5, 12.
**) Besonders 1. Cor. 15, 45 ff.
***) 2. Cor. 5, 16.

Digitized by Google

Christus des Glaubens, wie er durch freie Konstruktion aus dem christlichen Bewusstsein als der Reflex, als der persönliche, hypostasirte Inbegriff desselben sich ergab. Haben wir hiernach zum Voraus den paulinischen Christus als ein von der geschichtlichen Wirklichkeit losgelöstes Produkt der religiösen Spekulation des Apostels zu betrachten, so kommt hiezu überdiess das Weitere, dass das Material, mittelst dessen die paulinische Spekulation den idealen Inhalt des christlichen Bewusstseins, die Gnosis des messianischen Sühnetods, zum lehrhaften Ausdruck brachte, aus der jüdischen Schulspekulation entnommen war. Nach der jüdischen Theologie hatte nehmlich Gott vor dem erscheinenden ersten Menschen Adam einen nichterscheinenden urbildlichen oder himmlichen Adam geschaffen und auf diesen gieng jenes Wort der Schöpfungsgeschichte, dass Gott den Menschen schuf nach seinem Bilde, während der sinnliche Adam nur geschaffen ist als lebendige Seele, nicht direkt als göttliches Ebenbild oder als Geist. Dieses Theologumenon nun vom „zweiten Adam" (sofern er erst nach dem sinnlichen in die Erscheinung zu treten bestimmt war) oder vom „himmlischen Menschen", der als Gottes Ebenbild und des Menschen Urbild geschaffen wurde, benutzte Paulus für seine Christuslehre. Mochte dieser Gedanke auch keinen Vorgang haben in der jüdischen Messiaslehre, so war er doch für Paulus ziemlich naheliegend. Paulus hatte in der entscheidendsten Stunde seines Lebens Jesum so geschaut, wie ihm derselbe von den Christen als der Auferstandene und zu himmlischer Herrlichkeit Verklärte war geschildert worden, ebenso, wie auch der sterbende Stephanus ihn gesehen hatte: thronend im Himmel und umflossen vom Lichtkleid der himmlischen Welt. Was war natürlicher, als dass diess Anschauungsbild von Christus, wie es in der Phantasie des Paulus lebte, auch seine dogmatische Vorstellung von Christus bestimmte? Nun berührte sich ja aber diess Bild ganz von selbst schon auf's genaueste mit dem des himmlischen Adam und so lag nichts näher als dass diese zwei Vorstellungen bei ihrer inneren Verwandtschaft zusammenschmolzen. Es war nun aber diese Vermählung eines abstrakten jüdischen Theologumenon mit dem christlich-apokalyptischen Phantasiebild in der That höchst glücklich

Digitized by Google

und fruchtbar; nach allen Seiten hin ergaben sich von hier aus die unerwartetsten Lichtblicke theils zur Bestätigung theils zur Ergänzung des aus dem Begriff des Sühnetodes entwickelten Lehrsystems. War Christus der urbildliche Mensch, so war auch seine Bedeutung nothwendig eine universell-menschliche. Er gehörte dann nicht mehr bloss dem Judenthum an als dessen specieller Messias, sondern er war von Anfang an der ganzen Menschheit als Heilsbringer zugedacht. Auch zeitlich war er auf diese Weise nicht erst von der jüngsten Vergangenheit, von der Erscheinung Jesu auf Erden an, sondern er war schon älter als das mosaische Gesetz; er war bei der Schöpfung selbst schon betheiligt, war dann der Begleiter Israels auf dem Wüstenzug in Gestalt eines Wunderfelsens (wahrscheinlich liegt hier wieder ein jüdisches Theologumenon oder Legende zu Grunde), war vielleicht auch bei der Gesetzgebung betheiligt*); jedenfalls folgt aus dieser Präexistenz des Christus, dass auch zeitlich betrachtet das Gesetz nicht das Primitive ist, das auf absolute Geltung und ewige Dauer Anspruch hätte, sondern es ist das Sekundäre, das nur zwischeneingekommen ist zwischen den ewigen Erlösungsrathschluss, der so alt ist als der präexistente Erlöser Christus, und die zeitliche Verwirklichung desselben durch den Tod des Christus Jesus. Derselbe himmlische Mensch, der so von Anfang an bei der göttlichen Weltregierung, namentlich auch innerhalb der alttestamentlichen Bundesökonomie, mitthätig gewesen war, der wurde, da die Zeit erfüllet war, zur Vollendung des göttlichen Reichsplans vom Vater in die Welt gesandt und nahm durch die Geburt von einem Weibe die irdisch-menschliche Daseinsform, das Fleisch an; über die nähere Art und Weise dieses Vorgangs, ob zu denken als Annahme eines blossen menschlichen Leibs oder als Besitzung eines menschlichen Individuums durch die himmliche Persönlichkeit des präexistenten Christus, hat Paulus nichts gelehrt. Dieser im Fleisch erschienene himmlische Urmensch oder „Christus Jesus", wie er als solcher bezeichnend genannt wird, ist nun der dem Volk Israel verheissene, aber zugleich der ganzen Menschheit

*) 1. Cor. 8, 6. 10, 4. Gal. 3, 19.

Digitized by Google

zukommende Messias, das Organ Gottes zur Gründung seines Reichs der neuen Gerechtigkeit. Er qualificirt sich hiezu in einziger Weise; denn wenn der Messias nach den Propheten den Geist Gottes in hervorragendem Masse besitzen soll, so ist er ja von Anfang selbst, seiner eigentlichen Substanz nach, Geist, ein geistiger Mensch; er ist diess eben als himmlischer Mensch, wie umgekehrt der irdische Mensch wesentlich Fleisch ist*). Ist das eigentliche Selbst Christi der Geistes- oder Himmelsmensch, so folgt daraus, dass er von der Sünde, die im Fleischesleben ihren Sitz hat, persönlich unberührbar, schlechthin rein und unschuldig ist. Damit bildet er den direkten Gegensatz gegen den fleischlich-sündigen Adam; wie dieser der Anfänger einer Sündenentwicklung der natürlichen Menschheit gewesen ist, so wird der zweite Adam mit seinem geschichtlichen Erscheinen der Anfänger einer Geistesentwicklung der erneuerten Menschheit, in welcher die Sünde ertödtet und der Geist lebendig wird. Aber diess Prinzip wird er für die Menschheit nur dadurch, dass er ansichselbst diesen Prozess darstellt und einleitet; von hier aus betrachtet, fällt ein neues Licht auf die Bedeutung seines Todes: hat derselbe als Sühnetod die Sündenschuld und -Strafe weggenommen, so hat er nun auch als Ertödtung des menschheitlichen Fleisches (denn das Fleisch Christi ist mit dem der ganzen menschlichen Gattung wesensgleich), welches der Sitz der Gattungssünde ist, die Macht der Sünde selbst im Prinzip gebrochen, hat die Sünde in ihrer letzten Wurzel, als die kosmische Macht des Sinnenlebens, gerichtet, überwunden, ertödtet. Hiernach ist der Tod Christi nicht bloss juridischer Strafakt zur äusserlichen, idealen Umwandlung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch aus einem feindlichen in ein friedliches, aus Verdammung in Rechtfertigung; er ist auch zugleich der Anfang eines realen Umwandlungsprozesses, der mit der Menschheit selbst, an und in ihr vorgehen und sie aus einer sündigen zu einer real heiligen machen soll. Dieser neuen Auffassung das Heilsprinzips — wir können sie die mystische nennen — entspricht nun wieder genau eine ebensolche mystische Auffassung des Heilswegs oder des Glaubens: er ist nicht bloss Anerkennung des

*) Die Korrespondenz dieser Begriffe s. nam. 1. Cor. 15, 45 ff.

Digitized by Google

Sühnewerths jenes Todes oder Vertrauen auf den Heilswillen Gottes um des Todes Christi willen, sondern er ist nun auch zugleich eine abbildliche, ethische Fortsetzung und Wiederholung des realen Umwandlungsprozesses, der im Tode Christi begonnen wurde und der in Ertödtung des Fleisches als Sündenprinzips bestand; der Glaube ist so doch auch wieder ein neues subjektives Verhalten, eine Theilnahme an Christi Tod und Auferstehung, jenes in der fortgehenden Ablegung des alten, durchs Fleisch bestimmten, also sündigen Menschen, dieses durch fortgehendes Anziehen des neuen, durch den Geist bestimmten, also heiligen, gottebenbildlichen, himmlischen Menschen; der Glaube ist also derselbe reale Umwandlungsprozess am einzelnen Menschen, welcher prinzipiell und urbildlich an Christo durch Tod und Auferstehung vorsichgegangen ist. Hier vor Allem zeigt es sich, wie für den Apostel Christus in Wahrheit nichts anderes ist als der Reflex des christlichen Selbstbewusstseins, als die in der Person des Stifters objektivirte absolute Wesenheit des neuen religiösen Lebens, des Christenthums überhaupt. Uebrigens bildet gerade diese Zweiseitigkeit in der Auffassung des Heilsprinzips und des Heilswegs die grösste Schwierigkeit für das Verständniss des paulinischen Lehrbegriffs. Wie in der Versöhnungs- und in der Rechtfertigungslehre die juridische Seite zur mystisch-ethischen sich verhalte, ob und wie beide zur innern Einheit zu vermitteln seien, ist noch immer eine strittige Frage, deren Lösung übrigens dadurch wohl am meisten erschwert wird, dass den meisten Theologen die historische Untersuchung mit dem eigenen dogmatischen Interesse sich zu einem unklaren Mittelding vermischt. Für die historische Betrachtungsweise dürfte sich die Frage dahin lösen, dass der Apostel eine Vermittlung beider Seiten in keiner Weise gegeben oder auch nur angestrebt hat; sondern wo er das christliche Heilsprincip dem jüdischen gegenüberstellt, da betont er die Objektivität des erstern im Gegensatz zu aller subjektiven Gesetzeserfüllung mit voller Ausschliesslichkeit, da ist ihm also auch der Glaube nicht eine neue reale Lebensform des Subjekts, nicht eine schon an sich gute Qualität des Menschen, sondern mit Absehung von allem Subjektiven nur die Anerkennung der objektiven göttlichen Heilsveranstaltung zu Gun-

Digitized by Google

sten des an sich sündigen Menschen; wo er dagegen das christliche Leben an und für sich, ohne jene gegensätzliche Beziehung zum Jüdischen betrachtet, da herrscht ebenso unbedingt die ethische Auffassung, wornach Christus der Anfänger einer innerhalb der Menschheit sich vollziehenden religiös-sittlichen Lebenserneuerung und der Glaube des Einzelnen eben diess subjektive neue Leben selbst ist. Für die religionsphilosophische Betrachtungsweise aber wird die Sache einfach sich so entscheiden: Jener theoretische Glaube an den Heilswerth des Todes Christi als einer stellvertretenden Sühne ist sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach (sofern ein rein theoretischer Akt) eine noch wesentlich alttestamentlich bestimmte dogmatische Einkleidungsform, in welcher sich dem aus dem Judenthum herkommenden Apostel die christliche Frömmigkeit, das neue religiöse Prinzip Jesu darstellte; der Kern dieser dogmatischen Schaale aber war auch ihm der mystische Glaube, welcher Christum in sich trägt als innerlich-geistiges Lebensprinzip, d. h. welcher in derselben frommen Gemüthsbestimmtheit, in derselben kindschaftlichen Gottverbundenheit besteht, wie sie zuerst und urbildlich in Jesu von Nazaret vorhanden war; denn was anders ist das Leben Christi im Glauben des Christen, als die Abbildung des Glaubenslebens Christi Jesu selbst, des „Erstgebornen unter vielen Brüdern"? Aber gerade diess ist das Charakteristische für die Lehre Pauli im Unterschied von derjenigen Jesu, dass er das innerliche Lebensprinzip der christlichen Frömmigkeit, um ihm seine Selbständigkeit zu wahren gegenüber den untergeordneten religiösen Standpunkten, deren Unvollkommenheit wesentlich in der Aeusserlichkeit bestand, selber wieder in einem äusserlichen Geschehen objektivirt, in einem objektiven (aussermenschlichen) Geschehen veräusserlicht. Was bei Jesus noch ganz nur die innerlichen Momente des religiös-sittlichen Lebens des Menschen sind: die Sünde als Entfremdung vom himmlischen Vater und Hängen an der endlichen Welt und am eigenen leeren Selbst, die Umkehr als Verleugnung der Welt und des eigenen Selbst und Rückkehr in die richtige (der Idee entsprechende) Sohnesstellung zu Gott, das neue Leben endlich als Genuss der Segensgüter des Vaters, Erquickung, Ruhe,

Digitized by Google

Trost im sichern Bewusstsein des Friedens mit ihm: — alles diess ist bei Paulus schon aus der frommen Innerlichkeit des Menschen hinausverlegt und als ein ihm äusserliches fremdes Thun vorgestellt: die Sünde als That Adams und die Gerechtigkeit als That Christi, oder auch als eine Zuständlichkeit, an der zwar der Einzelne leidend oder geniessend participirt, die aber doch ihm ansich betrachtet fremd, transscendent gegenübersteht: dort das göttliche Strafverhängniss über der Menschheit wegen der That Adams, hier die Aufhebung desselben und die objektive Weltversöhnung wegen der That Christi. Kurz, was seinem Wesen nach ein rein Innerliches, ein Verhältniss von Gottesgeist zu Menschengeist und eine Wandelung nur innerhalb des letztern ist, das wird hier in besondern einzelnen Personen hypostasirt und in ihrem geschichtlichen Thun objektivirt. Da nun aber eben genau hierin das Wesen der dogmatischen Vorstellung besteht,*) so ist zu bemerken, dass in dem paulinischen Lehrbegriff der Anfang der Dogmatisirung der christlichen Frömmigkeit oder der Religion Jesu gemacht ist. Dadurch steht jener der Unmittelbarkeit der letztern in der Person des Stifters entschieden nach, hat aber allerdings die feste Schaale für diesen idealen Kern gebildet, ohne welche derselbe sich kaum durch die Geschichte hindurch zu retten vermocht hätte.

Dass dieser paulinische Standpunkt zu dem noch ganz an das Judenthum gebundenen Christenthum der Urgemeinde in einem tiefgehenden Gegensatz stand, versteht sich von selbst und wird unwiderleglich dargethan durch Schriften wie die johanneische Apokalypse, den Brief Jakobi, welche offene Polemik treiben, und durch andere, wie namentlich die Apostelgeschichte, welche durch stark vermittelnde Tendenzdarstellung, die von dem historischen Sachverhalt nach den paulinischen Briefen ziemlich weit abweicht, indirekt die Grösse der Kluft verrathen, zu deren Ausfüllung sie solcher Kunst bedürfen. Aber über diesem Gegensatz dürfen wir doch auch nicht übersehen, was Paulus mit den Judenchristen gemein hatte und was diese von ihm lernten. Wir sahen schon, wie die paulinische Gnosis vom Kreuzestod

*) s. Band I, p. 87 f.

Digitized by Google

Christi als stellvertretendem Sühnemittel ganz auf alttestamentlicher Anschauung ruht; die alttestamentliche Opfertheorie hatten aber auch schon die ältesten Christen und hatte schon Jesus selbst zur Erklärung und Rechtfertigung des Leidens und Sterbens des Messias benutzt; was Paulus dazuthat, war nur die strengere Konsequenz in der Ausführung jenes Gedankens nach allen Seiten einer neuen religiösen Spekulation. Diese Konsequenz führte ihn allerdings über den jüdischen Standpunkt hinaus und liess ihn denselben auf's heftigste bekämpfen, aber diess doch nur mit Waffen, welche aus dem Judenthum entlehnt und zunächst eben auch nur für dieses gültig waren. So gewiss diese paulinische Dogmatik die grosse weltgeschichtliche Mission erfüllte, das Christenthum aus dem Judenthum herauszuheben und auf eigene Füsse zu stellen, so sehr ist doch die Frage zu erwägen, ob sie in der schweren Rüstung ihrer jüdischen Kategorieen dazu angethan und berufen war, den christlichen Geist für die ausserjüdische Welt zu vermitteln und dem zur Weltreligion gewordenen Christenthum zur bleibenden und alleinherrschenden Darstellungsform zu dienen? Die Thatsache wenigstens, dass die Kirchenväter der nächsten Jahrhunderte sich verhältnismässig so wenig in dem paulinischen Ideenkreise bewegen, dürfte von hier aus ihre einfachste Erklärung finden; nicht in antipaulinischem Judaismus (den man doch wahrlich Platonikern wie einem Justin, dem Märtyrer, und einem Origenes nicht nachsagen kann!) dürfte der Grund jener Thatsache zu suchen sein, sondern vielmehr gerade in der judaisirenden Form des paulinischen Dogmatisirens, welche philosophisch gebildete Heidenchristen nothwendig fremdartig anmuthen musste*). — Dazu kommt als Weiteres, dass

*) Wir berühren uns hier mit Ritschl, der gewiss ein richtiges Moment gegenüber Baur hervorgehoben hat, wenn er die Abschwächung der specifisch paulinischen Doktrin zu einem gewissen mittleren Durchschnitt apostolisch-katholischer Lehre nicht aus antipaulinischem Parteibewusstsein erklärt wissen will, sondern aus der Unfähigkeit der heidenchristlichen Väter, die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehre zu erfassen. Ob aber diess, wie Ritschl es darstellt, eine Depravation der paulinischen Lehre sei, diess dürfte noch eine Frage sein, deren Erledigung freilich aus den letzten religionsphilosophischen Prämissen herzuholen wäre.

Digitized by Google

Paulus noch mitteninne stand in der apokalyptischen Denkweise der Urgemeinde, dass er namentlich die Nähe der Parusie ebenso bestimmt erwartete, wie diese. Man hat die Bedeutung dieses Punkts bis jetzt, wie mir scheint, noch zu wenig beachtet. Wenn Paulus die Wiederkunft Christi, die Auferstehung der Todten und das Weltende noch zu seinen und seiner Leser Lebzeiten erwartete (1. Cor. 15, 51): wie will sich diess reimen mit seiner universalistischen Auffassung des Christenthums, welche die Missionirung der Heidenwelt fordert, zu welcher letztern doch gewiss eine längere Frist als die Dauer eines einzigen Menschenalters erforderlich ist? Wirklich lässt es sich auch bemerken, dass später die Idee der universalen Heidenbekehrung benutzt wurde, um die apokalyptische Ungeduld zu zügeln und zu mässigen (Matth. 24, 14. Luc. 31, 24). Soviel ist jedenfalls ansich klar, dass eine Dogmatik, in welcher die Erwartung der nächsten Nähe des Weltendes noch eine solche Rolle spielte, wie beim paulinischen Lehrbegriff, unmöglich die adäquate Darstellungsform für eine sich kirchlich konstituirende Weltreligion sein konnte. So lag die Schranke des Paulinismus in eben der judaistischen Form, welche, von seinem Ursprung aus dem Judenthum ihm nothwendig anhaftend, zugleich zur Ueberwindung des einseitigen Judenchristenthums ihn so ausgezeichnet befähigte.

Hatte hiernach Paulus nicht unwesentliche Züge mit dem Judenchristenthum noch gemein, so hat andererseits auch dieses wieder Manches von ihm gelernt. Wenn man die Berechtigung der Heidenmission anerkannte, wenn man die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen aufgab, so waren das freilich nur solche praktische Koncessionen an den paulinischen Standpunkt, wie sie durch die thatsächlichen Verhältnisse unvermeidlich abgenöthigt waren. Aber es wurde doch auch die theoretische Auffassung vom Wesen des Christenthums eine höhere, freiere. Indem Jakobus gegen den paulinischen Glaubensbegriff polemisirt, stellt er ihm doch nicht die Werke des mosaischen Gesetzes entgegen, sondern die Werke der rein menschlichen Sittlichkeit; das Gesetz, dessen Erfüllung selig macht, ist „das vollkommene Gesetz der Freiheit, das königliche Gesetz der Liebe"; und wenn

Digitized by Google

es auch überall das freie menschliche Thun ist, von welchem Seligkeit oder Unseligkeit abhängig gemacht wird, so kommt doch auch wieder „alle gute und vollkommene Gabe von Oben her, vom Vater der Lichter“: von ihm kommt „das Wort der Wahrheit, das in die Seelen gepflanzt dieselben selig machen kann“; und die wahre Weisheit, welche rein ist, ohne Schein und voll guter Früchte, heisst gleichfalls eine Weisheit von Oben. Insbesondere aber zeigt sich die höhere Auffassung vom Wesen des Christenthums seitens der Judenchristen in einer Steigerung der Auffassung von der Person Christi, in deren Verherrlichung man nun auch auf dieser Seite soweit gieng, als es möglich war, ohne theils dem streng monotheistischen Gottesbegriff Abbruch zu thun, theils den Boden der geschichtlichen Erinnerung ganz zu verlassen. Die Urgemeinde hatte Jesum als einen Propheten angesehen*), der „von Gott gesalbt gewesen sei mit Geist und mit Wunderkraft, mächtig von Thaten und Worten, umherziehend und heilend alle vom Teufel Geplagten, weil Gott mit ihm war“; an ein übernatürliches Wesen in irgend welchem Sinn ist hiebei noch nicht gedacht, sondern nur an höheren göttlichen Beistand, der bei allem Ausserordentlichen doch ganz in der Analogie mit dem bleibt, was auch sonst bei Gottesmännern sich findet. Das specifisch Messianische kommt erst hinzu nach dem irdischen Leben dadurch, dass Gott den Gekreuzigten zum Lohn seines Gehorsams auferweckt, zum Herrn und Christus (Messias) gemacht und zum künftigen Richter über Lebendige und Todte verordnet hat**). Wir haben also hier ganz dieselbe Anschauung, wie wir sie oben aus dem Begriff des „Menschensohns“ entwickelten: Jesus gilt bei seinem ersten Erscheinen als der designirte Messias, der sein eigentlich messianisches Kommen erst vorbereitet als sein eigener Vorgänger oder als Messiasprophet; nach seinem Tod aber wird er erhöht zum wirklichen Messias, als welcher er bei seinem zweiten Erscheinen oder bei der Wiederkunft sich zeigen wird. Einen dritten Beleg für diese Christologie, als die urchristliche Vorstellung von der

*) S. Luc. 24, 19. Act. 2, 22. 10, 38.
**) Act. 2, 36. 10, 42.

Digitized by Google

Person Christi, finden wir in Röm. 1, 3. 4*), wo Paulus ganz im Anschluss an die Anschauungsweise der Urgemeinde den Gegenstand seines Evangeliums bezeichnet als den Jesus, welcher „dem Fleisch nach Sohn Davids war, aber von Gott bestimmt zum Gottessohn (d. h. Messias) in Macht, gemäss dem Geist der Heiligkeit, (welches er aber erst sein sollte) seit und zufolge der Auferstehung von den Todten"; auch hiernach beginnt die wahrhafte Existenzform des Gottessohns in der (messianischen) Macht (als Herr und König) erst mit der Auferstehung, während das irdische Leben nur das des Davidssohns war, welcher indess schon an dem ihm innewohnenden Geist der Heiligung das Unterpfand seiner Bestimmung zum Messias in sich trug. — Sollte nun aber Jesus auch schon bei seinem ersten Erscheinen über das Niveau eines gewöhnlichen Propheten erhaben gedacht werden, so durfte ihm der Geist Gottes nicht erst, wie diesen, im Verlauf seines Lebens zukommen, als eine zu seiner natürlichen Existenz hinzutretende göttliche Geistesausrüstung, sondern seine ganze Existenz musste von der Wurzel an beruhen auf der Kraft des schöpferischen Gottesgeistes, sie musste durch denselben in's Dasein gerufen, erzeugt sein. Die Lehre von der übernatürlichen Erzeugung Jesu bildet sonach die erste Steigerung der urchristlichen Christologie innerhalb der judenchristlichen Kreise; aus dem designirten Gottessohn (im theokratisch-messianischen Sinn) ist hier ein wirklicher Gottessohn geworden, aber freilich nur in dem Sinn der physischen Erzeugung durch die Wunderkraft Gottes ohne männliches Zuthun, nicht aber im Sinn eines metaphysischen und ewigen Verhältnisses seiner Person zu Gott. Uebrigens differirt diese Vorstellung des übernatürlich erzeugten, physischen Gottessohns sowohl von der judaistischen des Davidssohns, als von der specifisch paulinischen des himmlischen Menschen; denn während die erstre die Davidssohnschaft durch die auf David zurückgehende Genealogie Jesu festzustellen suchte, wobei Joseph als Vater Jesu vorausgesetzt war, so wird bei der übernatürlichen Erzeugung mit der Beseitigung des unmittelbaren menschlichen Vaters auch der Zusammenhang mit dem

*) cf. Holsten, a. a O. p. 181.

Digitized by Google

Urahnen David wieder abgeschnitten; die paulinische Christologie aber lässt den himmlischen Menschen Christus von der Präexistenz her in das Fleischesleben eintreten (oder mit einem Fleischesleib sich umkleiden), wogegen hier der Geist nicht als Hypostase die präexistente Persönlichkeit Christi konstituirt, sondern nur als wirksame Energie durch physischen Influxus die irdische Persönlichkeit Jesu im Schoosse der Maria erst zeitlich entstehen lässt. Es bildet also die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu ein Mittleres zwischen jener judaistischen vom Davidssohn und dieser paulinischen vom präexistenten himmlischen Menschen; diess aber verräth mit ziemlicher Sicherheit ihren Entstehungsort in den Kreisen der Nazaräer d. h. der gemässigten Judenchristen, welche zwischen Paulinismus und Judaismus eine mittlere Parteistellung einnahmen. Und wirklich finden wir die Nazaräer auch noch später, als längst die übrige Christenheit darüber hinausgeschritten war, auf diesem christologischen Standpunkt stehen geblieben. Innerhalb des Judenchristenthums waren es nur Gnostiker, von welchen noch eine höhere Christologie aufgestellt wurde; Cerinth lehrte, dass das Uebermenschliche in Christo eine engelartige präexistente Hypostase gewesen, welche in der Taufe auf Jesum herabgekommen und sich mit ihm verbunden habe; und nach den Pseudo-Clementinen war Jesus die siebente und letzte Inkarnation desselben prophetischen Gottesgeistes, der schon in Adam und dann in allen wahren Propheten zur Erscheinung gekommen war. Sofern aber alle diese Modifikationen sich um den Begriff des prophetischen Geistes drehten, so führten sie nicht wesentlich über den judenchristlichen Standpunkt hinaus, für welchen das Christenthum als eine höhere Prophetie, als potenzirtes oder gereinigtes Judenthum galt. — Sollte die Vollkommenheit der christlichen Frömmigkeit, ihre schlechthinige Erhabenheit über jede niedere Religionsform, in der Vorstellung von der Person des Stifters einen dogmatischen Ausdruck erhalten, so konnte diess nicht geschehen durch Steigerung der alttestamentlichen Offenbarungsform, der Prophetie, sondern nur mittelst einer über das Alte Testament hinausliegenden freien Spekulation, mit welcher ja auch schon der Apostel Paulus den Anfang gemacht hatte, sofern sein

Digitized by Google

präexistenter himmlischer Mensch zwar eine rabbinische, aber nicht eine alttestamentliche Vorstellung war. Auf diesem von Paulus betretenen Wege und daher auch überwiegend, wenn nicht ausschliesslich in paulinischen, heidenchristlichen Kreisen bewegte sich also der weitere Fortschritt des christologischen Dogmas. Der nächste Schritt geschah in den Briefen an die Colosser, Philipper und an die Hebräer, welche alle drei jedenfalls aus paulinischen Kreisen herstammen. Hier wird die Person Christi noch in ganz anderer Weise, als in den älteren paulinischen Briefen, zu einem kosmischen Prinzip erhoben, das nicht nur bei der Schöpfung als Organ Gottes mitwirkte, sondern welches fortwährend die ganze Welt des Sichtbaren und Unsichtbaren in sich zusammenhält und befasst, somit das der Welt immanente Leben und Gesetz der Welt bildet; es ist hier der Sache und den Prädikaten nach schon ganz die gleiche Stellung Christo zugeschrieben, wie sie im System des Philo dem Logos zukommt; nur diess Wort selbst wird noch nicht gebraucht, wie denn auch die ganze Anschauungsweise nicht von der metaphysischen Sphäre ausgeht, sondern von der historischen Erscheinung des Erlösers, die dann nur darum in's Metaphysische eines Weltprinzips gesteigert wird, um sich an der Absolutheit der Person der Absolutheit des Werks und der Wirkung, des Christenthums, zu vergewissern. Dabei überwiegt also der Blick auf das Historische des Werks Christi noch immer so, dass sich das Transscendent-Metaphysische nicht auf Kosten von jenem, mit Verflüchtigung des eigentlich Menschlichen, geltend machen kann; noch ist das zeitliche Faktum des Todes Christi die begründende Heilsursache; noch wird die ethische That des Gehorsams Christi, ja (im Hebräerbrief) sogar das Versuchtwerden und Kämpfen des Erlösers auf's entschiedenste betont; noch ist seine Erhöhung eine erst zu erringende Belohnung für das Verdienst des irdischen Werks, nicht eine selbstverständliche Rückkehr und Wiedereinnahme der immer besessenen Gottesherrlichkeit. Eine Vorbereitung des letzten Schrittes könnte man etwa noch finden in dem ersten Brief Johannis, wo die abstrakte Kategorie des „Lebens" an die Spitze gestellt und die wahre Menschwerdung Christi mit grösstem Nachdruck

Digitized by Google

betont wird; diess läge nicht im Gedankengang eines Solchen, der vom Menschen Jesus aufsteigend im Transscendenten endigte, wohl aber eines Solchen, der schon seinen Standpunkt in's Transscendente verlegt hat und von hier aus auf die Wahrheit der geschichtlichen Erscheinung des Uebergeschichtlichen reflektirt. Gleichwohl fehlt auch hier noch der Begriff, in welchem die Vermählung des göttlichen Prinzips mit der geschichtlich-menschlichen Person sich erst vollkommen bestimmt vollzogen hat.

Diesen letzten Schritt hat erst der Verfasser des Evang. Johannis*) gethan, indem er die Anschauung von der Person Christi fixirte in dem von der alexandrinischen Religionsphilosophie entlehnten Begriff des Logos. Vermöge seines Doppelsinnes: „Wort" und „Vernunft" hatte dieser Begriff seine Anknüpfungspunkte sowohl im Alten Testament als in der heidnischen Philosophie. Dort war ja das Wort überall die Vermittlung des göttlichen Wirkens; schon bei der Schöpfung der Welt lag im Wort die schaffende Kraft und dann in der heiligen Geschichte war es das Offenbarungsmittel Gottes; nur war es bis daher nicht zu einem besondern, selbständigen göttlichen Wesen hypostasirt worden, wie diess jetzt im Logosbegriff geschah. Indem nun dieses bisher unpersönliche „Wort" fixirt wird in der Person Christi als seiner Erscheinung in sinnlich-konkreter Wirklichkeit und Anschaulichkeit, so ist damit der Gedanke, der schon bisher allen Versuchen des christologischen Dogmas vorschwebte, auf seinen bestimmtesten Ausdruck gebracht: dass das Christenthum die Vollendung aller göttlichen Offenbarung in der vorchristlichen Heilsanstalt, die Vollendung von Gesetz und Prophetie sei. Nun bedeutet aber dasselbe griechische Wort Logos auch: „Vernunft"; und in diesem Sinn war es in der griechischen Philosophie (im Stoicismus besonders) gebräuchlich als Bezeichnung für das Weltprinzip und Weltgesetz, für die schöpferisch-erhaltende und regierende Macht des Natur- und Menschenlebens, insbesondere für die Quelle aller höheren geistigen

*) Der jedenfalls nicht der Apostel Johannes, sondern ein durch alexandrinische Philosophie gebildeter Christ des 2ten Jahrh. gewesen ist, wahrscheinlich ein Zeitgenosse von dem Apologeten Justin.

Digitized by Google

Begabung, wie denn alle erhabenen Erzeugnisse der Dichtung und Philosophie für Offenbarungen des Weltlogos galten. Wenn es nun nach dem johanneischen Dogma ebenderselbe Logos ist, der in Jesu zur persönlichen Erscheinung und vollendeten Offenbarung gekommen ist, so ist damit das Christenthum auch als die Erfüllung und Vollendung alles des geistigen Lebens, wie es im Heidenthum sporadisch erschienen war, namentlich aller heidnischen Weisheit bezeichnet. So ist also nach dieser christologischen Spekulation das Christenthum die vollendete Erscheinung sowohl des alttestamentlichen Offenbarungsworts als der heidnischen Weltvernunft, es ist mit einem Wort als die Weltreligion proklamirt, in deren Absolutheit sowohl Judenthum als Heidenthum schlechthin aufgehen, der gegenüber keines von beiden mehr ein Recht zu existiren hat. Diess und nichts anderes besagt der Begriff des Logos in seiner Anwendung auf die Person Jesu. Nur die Entwicklung dieses Begriffs ist es, wenn der Logos das Leben und das Licht der Menschen, ganz allgemein und schlechthin genannt wird; wenn der Logos-Jesus von sich sagt: ich habe noch Schaafe aus einem andern Stalle (nehmlich die Heiden), und dieselben muss ich herführen und sie werden meine Stimme hören und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden; wenn es heisst, dass Christus sterben müsse nicht für das Volk (Israel) allein, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbrächte*); er hat also auch unter den Heiden zerstreute potentielle Gotteskinder. Dem entspricht es ganz, wenn der Apologet Justin geradezu die heidnische Philosophie als Wirkung und Offenbarung des auch im Heidenthum, wie im Judenthum wirksamen Logos bezeichnet. So ist also durch diesen johanneischen Begriff des Logos noch bestimmter als durch den paulinischen des zweiten Adam oder des himmlischen Menschen die Universalität des Christenthums als Folge seiner inneren Vollkommenheit für alle Zeiten festgestellt. Aber diese Anwendung eines spekulativen Begriffs auf die Person des Stifters musste nun nothwendig einen umbildenden Einfluss auf die ganze dogmatische Auffassung des Christenthums üben, vor Allem auf die Lehre von Person

*) Ev. Joh. 1, 4. 10, 16. 11, 52.

Digitized by Google

und Werk Christi. Indem die Persönlichkeit Christi die des Logos, also eines ewigen göttlichen Wesens ist, ist derselbe über das Menschliche völlig hinausgerückt, ist nur die sinnliche Erscheinungsweise oder Existenzform, welche das göttliche Logos-Subjekt vorübergehend angenommen hat, um in Menschenform den Menschen sich zu offenbaren und unter der durchsichtigen Hülle seiner Leiblichkeit den Gottesinhalt den blöden Sinnen der Menschen zur Aneignung darzubieten. Ein solches göttliches Personleben ist natürlich von Anfang in sich vollständig fertig; da findet sich keine allmählige ethische Entwicklung, kein Kämpfen- und Ringenmüssen, um unter der menschlichen Schwachheit die Grösse der göttlichen Aufgabe zu erfüllen; der Tod selbst, den Paulus noch als Spitze des Gehorsams fasst, als die ethische That der Selbstverleugnung, als Aeusserstes der Selbsterniedrigung, er ist hier vielmehr eine Erhöhung, weil Ablegung der niedrigen Erscheinungsform und Rückkehr zu den höheren Sphären, die der im Fleisch Erschienene nur episodisch verlassen hatte. Und wie dieser Christus an sichselbst keinen Kampf durchzumachen hat, sondern immer schon ganz ist, was er sein soll, so hat er auch Gotte gegenüber nicht erst etwas zu verdienen, durch verdienstliche oder stellvertretende Leistungen und Leiden das Heil erst auf Seiten Gottes zu ermöglichen, die göttliche Gnade zu erkaufen, den göttlichen Zorn zu versöhnen, das Verhältniss Gottes zur Welt aus einem feindlichen in ein freundliches umzuwandeln; von all' dem ist hier keine Rede, denn es bedarf dessen gar nicht erst; der Logos-Christus besitzt schon ansich, wie in seiner himmlischen Präexistenz, so auch in seiner irdischen Erscheinung „das Leben", den Inbegriff aller Heilsgüter, die volle Gnade und die ganze Wahrheit; er besitzt es für sich und damit zugleich auch schon für die Menschen, die der Vater ihm gegeben. Nicht also das Heil zu erwirken, kann seine Aufgabe, sein Werk sein, sondern nur das schon daseiende, in seiner Person gegebene Heilsgut durch seine Selbstoffenbarung den Menschen mitzutheilen, zum Gemeingut einer Gemeinde von Gotteskindern zu machen. So tritt das Werk Christi, das für Paulus eine Leistung Gotte gegenüber ist, hier unter den ganz andern Gesichtspunkt einer Selbstoffenbarung, Selbstbezeugung gegenüber den Menschen; die-

Digitized by Google

sem Zweck dient hier die ganze Erscheinung Christi, seine Reden und Thaten; der Tod aber, welcher bei Paulus die alles Vorhergehende zurückdrängende Heilsthat κατ' ἐξοχήν gewesen, hat hier gar keine besondere Bedeutung für sich, sondern ist nur die Rückkehr nach vollbrachter Selbstoffenbarung, nur das Mittel zu der Wiedererhöhung, mit welcher die Sendung des Geistes und somit die Vollendung der Selbstmittheilung an die Gemeinde zusammenhängt. Es ist zu bemerken, dass hiemit das Ev. Johannis in gewisser Beziehung wieder zurückgekehrt ist zu der im Vergleich mit der paulinischen Dogmatik einfacheren Anschauungsweise Jesu selbst, nach welcher ja auch das richtige kindschaftliche Verhältniss des Menschen zu Gott mit den Segensgütern, die es einschliesst, nicht erst durch eine Einwirkung auf Gott herzustellen, sondern im Wesen Gottes und des Menschen ansich begründet und in ihm, Jesu, selbst schon verwirklicht, aber auch in allen Andern durch einfache Annahme des Worts seiner Selbstbezeugung zu verwirklichen ist. Aus diesem Verhältniss der johanneischen zu der paulinischen und der synoptischen Lehrweise könnte man mit einigem Schein den Schluss ziehen, dass die erstre mit der letztern gemeinsame historische Erinnerungen theile, auf Grund deren sie dem historischen Lehrtypus Jesu treuer geblieben wäre, als der ohne solche Erinnerungen frei dogmatisirende Apostel Paulus. Allein ein solcher Schluss dürfte doch mehr Schein als Wahrheit haben; denn vergessen wir nicht, dass die johanneische Lehre vom Werk Christi zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die Logos-Christologie hat, von welcher sich in der synoptischen Lehrweise nicht die leiseste Spur findet. Dass hingegen von einer noch höheren, freieren Spekulation aus, als die paulinische war, auch die judaisirenden Kategorieen, mittelst welcher das paulinische Lehrsystem sich aufgebaut hatte, wieder wegfallen, sollte das uns befremden? So war ja auch Paulus auf dem Umwege der Gnosis des Kreuzestodes auf dieselbe Stellung zum Gesetz zurückgekommen, welche ohne jenen Umweg einfach in Kraft unmittelbarer Frömmigkeit Jesus innegehabt hatte; warum sollte nicht ebensogut der Verfasser des Ev. Johannis auf dem noch weiter ausholenden Umweg durch die alexandrinische Logos-Spekulation hindurch

Digitized by Google

auf das unmittelbare, durch keine Sühnungsanstalt erst zu vermittelnde Verhältniss von Gott und Mensch zurückkommen, wie es als wirklicher erster Ausgangspunkt im frommen Selbstbewusstsein des historischen Stifters allerdings schon gegeben war? Das eben ist die grösste Probe der Wahrheit des Prinzips und der Kraft seines ersten Impulses, dass jeder neue Versuch des denkenden Geistes, sein Wesen in Begriffe zu fassen, der unmittelbaren Einfachheit des Ursprünglichen immer um so näher kommt, je weiter er ausholt und je höher er seinen Standpunkt nimmt. Doch indem der denkende Geist das ursprüngliche Prinzip in seinem wahren Wesen erfasst, kann es nicht fehlen, dass er es nicht auch zugleich reinige von solchen Zugaben, welche sich nur der ersten Erscheinung des Prinzips anhängten, seinem eigentlichen Wesen aber fremd und zufällig sind, in der Folgezeit daher bedeutungslos, wenn nicht störend werden. Solch' eine Zugabe war nun aber gewiss das apokalyptische Element der Himmelreichspredigt Jesu und des entsprechenden Glaubens der urchristlichen Gemeinde. Wir hatten gesehen, dass noch Paulus von diesem Element keineswegs frei war, so sehr es zu seinem Universalismus in einem schwer zu vermittelnden Missverhältniss stand; auch noch der Hebräerbrief (10, 37) und erste Brief Johannis (2, 18) erwarten das Ende in nächster Zukunft. Es hat offenbar einer dem Urchristenthum so gründlich frei gegenüberstehenden Spekulation, wie der des Ev. Johannis, bedurft, um die Macht der apokalyptischen Erwartungen, die das ganze Christenthum des ersten Jahrhunderts so wunderbar beherrschten, zu brechen und das christliche Bewusstsein in die ruhigen Geleise einer weltgeschichtlichen Entwicklung überzuleiten. Das Ev. Johannis thut diess auf seine Weise: nicht schlechtweg negirend und zurückweisend, sondern theils durch beredtes Schweigen, theils durch idealisirendes Umbilden und Vergeistigen. Auch hier (Kapp. 14 – 16) redet Jesus wiederholt vom Wiederkommen, aber dasselbe wechselt in einer kaum zu verkennenden Absichtlichkeit immer wieder mit dem Kommen des Paraklet, des heiligen Geistes, welcher Christum in den Gläubigen verklären werde, indem er sie in alle Wahrheit leite. Hier handelt sich's also nicht mehr von einer sinnlichen Erscheinung auf den Wolken des Himmels

Digitized by Google

zum Weltgericht und zur Aufrichtung des messianischen Reiches, sondern von dem Leben und Wirken des Geistes Christi in seiner Gemeinde. Eben auch nur in dem Wirken dieses Geistes, der die Welt um des Unglaubens willen straft durch faktische Ueberführung von seiner Unwahrheit, vollzieht sich das Weltgericht (16, 8—11); ja noch schlagender wird geradezu ausgesprochen, dass es für den Gläubigen kein Gericht gebe, für den Ungläubigen aber dasselbe sich schon durch seinen Unglauben selbst innerlich vollzogen habe, sofern derselbe sichselbst der (geistigen) Heilsgüter beraubt (3, 17 ff.). Aber auch die Freude der gläubigen Gemeinde bedarf keines Zuwachses mehr durch Eintritt eines vom Himmel her zu errichtenden Messiasreichs; ist sie ja doch schon an sichselbst vollkommen in der Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens und in der Glaubenszuversicht des kindlichen Gebets (16, 22 ff.). So mit dem Vater verbunden durch dieselbe Liebe, in welcher Christus mit ihm Eins ist, und unter einander verbunden durch dieselbe Liebe, in welcher Christus mit ihnen verbunden ist, sind die Gläubigen schon auf Erden nicht mehr von der Welt, denn, geheiligt in der Wahrheit, sind sie vor dem Uebel der Welt bewahrt und stehen im gegenwärtigen Besitz und Genuss der Herrlichkeit und Freude, des ewigen Lebens, das die Gabe Gottes durch Christum an die Menschen bildet (C. 17). Befriedigt von diesem gegenwärtigen substantiellen Besitz aller Heilsgüter wird die Gemeinde nach nichts Weiterem fragen (16, 23*), nichts Weiteres vermissen oder von der Zukunft erhoffen; sie wartet nicht mehr auf ein Kommen ihres Herrn in der Himmelsglorie, denn er *ist* schon verklärt mitten unter ihr damit, dass sie den allein wahren Gott und Jesum als seinen Gesandten erkennt; sie wartet nicht mehr auf das Nahen des Entfernten zur Hochzeit und bleibenden Vereinigung, denn sie *hat* ihn schon immer gegenwärtig in dem Geist Gottes

*) Ich möchte vermuthen, dass diese Stelle, von welcher ich noch nirgends eine befriedigende Erklärung gefunden habe, sich direkt auf die Frage der Jünger Act. 1, 6 nach der Zeit der Aufrichtung des Reichs Israel beziehe und somit eine direkte und für die damaligen Leser auch wohl unzweideutige Abweisung der *einen brennenden* Frage des Urchristenthums enthalte.

Digitized by Google

und Christi. So ist die Zukunft in die Gegenwart hereingezogen und der transcendente, weltflüchtige und geschichtslose Sinn der Urgemeinde umgebogen zum ruhigen Bewusstsein einer erfüllten und sich aus sichselbst stetig weiter entwickelnden Gegenwart. Nun erst ist fester Boden gewonnen, auf welchem der christliche Geist sich daran machen kann, in theoretischer Betrachtung seine Heilsgüter sich zu vergegenwärtigen und in kirchlich-praktischer Thätigkeit das Heilsleben zu organisiren.

Den Anstoss zu dieser theologischen und kirchlichen Arbeit, zu welcher im Ev. Johannis nur erst der feste Grund gelegt ist, gaben zwei extreme Erscheinungen von entgegengesetztem Charakter: die Gnosis und der Montanismus. Die Gnosis stammt aus der alexandrinischen Religionsphilosophie, mit welcher sich mehrfache Elemente orientalischer Spekulation verbanden. Sie war aber nicht sowohl metaphysische Spekulation, als vielmehr Religionsphilosophie im Sinn von Philosophie der Religionsgeschichte; denn das Verhältniss der geschichtlichen Religionen zu einander, insbesondere des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum, war ihr Hauptinhalt, welchem auch die transcendentesten Spekulationen zur Basis dienen mussten. Und zwar gieng hiebei die Tendenz der Gnostiker dahin, das Christenthum zu diesen niederen Religionen in möglichst schroffen Gegensatz zu stellen; die unbedingte Erhabenheit desselben über Judenthum und Heidenthum, welche schon Paulus, noch bestimmter das Ev. Johannis gelehrt hatte, welche aber bei diesen noch das positive Verhältniss der vollkommenen Erfüllung zur unvollkommenen Vorbereitung eingeschlossen hatte, wurde jetzt von den Gnostikern überspannt zu einem alle positive Vermittlung ausschliessenden rein gegensätzlichen Verhältniss. Diesem religionsgeschichtlichen Dualismus diente dann zur metaphysischen Substruktion der Dualismus von Gott und Materie oder von einem guten und einem bösen Gott, vermöge dessen der durch die Religionsgeschichte gemachte Riss durch das gesammte Universum fortgeführt wurde. Die hieraus folgende theoretische und praktische Verwerfung alles Natürlichen und Sinnlichen als unrein und unwahr führte aber weiter dahin, dass auch innerhalb des Christlichen selber die Grenzlinie

Digitized by Google

des Wahren und Falschen, Guten und Bösen wesentlich anders gezogen werden musste, als von den gewöhnlichen Christen geschah. Doketismus in der Dogmatik, Ascese in der Praxis waren daher die Merkmale, durch welche sich der Gnostiker als den Geistesmenschen von allen gewöhnlichen Christen als blossen fleischlichen oder seelischen Menschen kaum weniger schroff unterschied, als er die Christen überhaupt den Nichtchristen entgegensetzte. Mit der Gnosis ist der Montanismus darin verwandt, dass auch er das Christenthum auf eine noch höhere, geistigere Stufe erheben wollte und seine Anhänger als Geisteschristen den Andern als fleischlich-seelischen Menschen gegenüberstellte. Aber diess hatte hier einen wesentlich anderen Sinn und gieng von entgegengesetzten Voraussetzungen aus: nicht einen Fortschritt über das Urchristenthum hinaus strebte der Montanismus an, sondern er war eine fanatische Reaktion der urchristlichen Weltanschauung gegen die schon begonnene Verweltlichung der Kirche. Die gewaltsam festgehaltene und durch die Gewaltsamkeit dieser Opposition gegen die übrige Kirche noch gesteigerte apokalyptische Grundstimmung der Urgemeinde, die glühende Erwartung der Nähe der Parusie und des Weltendes bildete das Motiv und materiale Prinzip des Montanismus. Diese weltflüchtige, supranaturale Gemüthsstimmung konnte auch nur in entsprechende supranaturale Bewusstseinsform sich kleiden: ekstatisch-visionäre Zustände und apokalyptische Prophetieen galten als die allein adäquate Wirkungsweise des heiligen Geistes. Die praktischen Konsequenzen dieses forcirten Supranaturalismus waren schroffe Abkehr von der Welt überhaupt und insbesondere rigorose Verschärfung der Gemeinde-Disciplin in Bezug auf Fasten- und Ehegesetze und auf die Behandlung des Busswesens; weil die Welt ihrem baldigen Abbruch entgegensieht, so soll der Christ jetzt schon soviel als nur möglich mit ihr brechen; weil die Kirche keine geschichtliche Entwicklung auf Erden vor sich hat, sondern der Ankunft ihres himmlischen Bräutigams stündlich entgegensieht, so soll sie nicht mit der Erziehung der Sünder und Schwachen sich befassen, sondern soll alles Unreine streng von sich ausscheiden, alle in schwerere Sünden Gefallenen exkommuniciren und keine Wiederaufnahme gestatten. Diess hiess im

Digitized by Google

Grunde nichts anderes als der Kirche ihren ordentlichen Bestand auf Erden und ihren weltumbildenden Beruf in der Geschichte absprechen und sie auf eine ecclesiola von fanatischen Schwärmern reduciren. — So gewaltig diese beiden Erscheinungen, Gnosis und Montanismus, waren, so furchtbar sie über ein halbes Jahrhundert lang die Kirche in allen ihren Gliedern durchzitterten, so waren sie doch nur vorübergehende und in ihren Folgen heilsame Entwicklungskrankheiten, durch welche der christliche Gemeindeorganismus sich aus seiner Kindheitsphase herausarbeitete, indem er die extremen Elemente, welche in die gesunde Fortentwicklung nicht taugten, als Krankheitsstoff von sich ausstiess. Das apokalyptische Element insbesondere, welches die johanneische Spekulation nur indirekt anzugreifen gewagt hatte, wurde jetzt bei der Contre-Reaktion der Gesammtkirche gegen den Montanismus zum Gegenstand heftiger Polemik; und so gründlich war die Heilung, dass schon ums Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche die apokalyptische Weltanschauung verpönt und ihre biblische Stütze, die Apokalypse des Johannes, als Werk eines jüdischen Irrlehrers verdächtigt wurde. Welch' ein Umschwung der christlichen Weltanschauung innerhalb eines Jahrhunderts: die Lieblingsträume ihrer Kindheit gelten jetzt schon der ernüchterten, zum besonnenen Bewusstsein ihres ordentlichen Weltberufs herangereiften Kirche als eine ketzerische Irrlehre! Und wie im Montanismus mit der apokalyptischen Stimmung die ekstatisch-prophetische Bewusstseinsform sich verknüpft hatte, so war es nur konsequent, dass jetzt mit jener auch diese für unchristlich erklärt, das Wirken des heiligen Geistes statt in ausserordentlicher und unvermittelter Form, vielmehr im stetigen Verlauf des bewussten Lebens als ordentliches, psychologisch vermitteltes gedacht, und die Sphäre seines Wirkens statt in ungeordneten Schwärmer-Versammlungen, vielmehr in dem geordneten Organismus der Kirche gesucht wurde. Freilich indem man als die speciellen Organe des heiligen Geistes statt der montanistischen Propheten und Geistesmenschen jetzt die ordentlichen Träger des christlichen Gemeindegeistes und Vertreter der kirchlichen Ordnung, die „Geistlichen" oder den Klerus hinstellte, nahm man zugleich

Digitized by Google

vom Montanismus den schroffen Gegensatz zwischen den Geistesträgern und den Uebrigen herüber und befestigte also dieselbe schlimme Kluft dogmatischer und hierarchischer Bevorrechtung zwischen dem Klerus und den Laien, wie sie im Montanismus zwischen den Spiritualen und den Psychikern statuirt war. Zur Erhebung des Klerus und Organisation der kirchlichen Hierarchie trug aber namentlich auch der Kampf der Kirche gegen den andern Feind, gegen die Gnosis, bei. Im dogmatischen Streit mit diesen Irrlehrern machte sich nehmlich das Bedürfniss einer festen kirchlichen Autorität um so dringender geltend, je weniger man mit der Berufung auf die heilige Schrift ihnen gegenüber ausreichte, da sie dieselbe theils nicht oder nur unvollständig als Autorität anerkannten, theils durch allegorische Erklärung jeden beliebigen Sinn aus ihr herausbrachten. Dem gegenüber blieb nichts übrig, als sich kirchlicherseits an die ungeschriebene Autorität zu halten, welche in der kirchlichen Ueberlieferung vorlag; die sich jetzt bildende Lehre von der Autorität der Tradition neben (beziehungsweise über) der Schrift war also nur ein Mittel der Nothwehr der Kirche gegen die gnostischen Extreme. Und zwar lassen sich von Anfang dieselben zweierlei Ansichten von der Tradition als ununterschieden in einander verschlungen bemerken, deren Verwechselung dem katholischen Dogmatiker jederzeit (z. B. noch in Möhler's Symbolik) die Vertheidigung dieser Lehre gegen protestantische Angriffe sehr erleichterte: die empirische und die ideale; jene will den jeweiligen Bestand der Glaubens- und Sittensätze, die zu einer bestimmten Zeit in der Kirche gelten, durch äusserlich geschichtliche Ueberlieferung von Mund zu Mund auf die Apostel als erste Urheber derselben zurückführen; diese dagegen betrachtet die Tradition als die Substanz des Gemeinbewusstseins, welches als eine lebendige geistige Macht stets im Flusse begriffen ist und sich aus sichselbst heraus stetig entwickelt und fortbildet; hier ist die Kirche nicht bloss Depositärin der einmal geschichtlich von den Aposteln geoffenbarten Wahrheiten, sondern sie ist als Trägerin desselben Geistes, den die Apostel hatten, selbst auch die Erzeugerin neuer Wahrheiten. Praktisch führten jedoch diese beiden Ansichten von der Tradition auf dieselbe

Digitized by Google

Konsequenz: auf die alleinige Autorität der kirchlichen Organe, der organisirten kirchlichen Vertretung, der Bischöfe. Soll die Wahrheit der Lehre beruhen auf ihrer äusserlich geschichtlichen Ueberlieferung von den Aposteln her: wo anders sollte diese zu finden sein, als bei den Bischöfen, die vermöge stetiger Succession sich als die rechtmässigen Nachfolger und Erben der Apostel betrachten zu dürfen glaubten? Sollte aber die Wahrheit der kirchlichen Lehre beruhen auf dem der Gemeinde stets innewohnenden lebendigen Wahrheitsgeist: so sind ja wiederum die Kleriker die speciellen Träger und Organe dieses Geistes, der ihnen in einzigartiger Weise zukommt, theils sofern sie die persönlichen Mittelpunkte und Repräsentanten der Gemeinden bilden, theils wiederum weil ihnen durch die historische Succession von den Aposteln her durch die Handauflegung der Geist übertragen wurde, wie ein rechtsgültiges Vermächtniss oder auch wie eine durch physischen Kontakt sich von Glied zu Glied in der historischen Successionskette fortpflanzende supranaturale Kraft. So bildete sich im Kampf der Kirche mit Härese und Schisma, mit Gnosis und Montanismus die Lehre von der Tradition, als dem Fundament der Dogmatik, und von der apostolischen Autorität und Machtfülle des Episkopats, als dem Fundament der kirchlichen Lebensordnungen.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Art, wie sich diese Umgestaltung des christlichen Bewusstseins aus der weltflüchtigen, apokalyptisch-transscendenten Stimmung der Urgemeinde zu dem seiner irdischen Gegenwart und geschichtlichen Zukunft sicheren Selbstbewusstsein der katholischen Weltkirche im Dogma reflektirte; und zwar kann es sich für unsern Zweck nur um das christologische Dogma handeln, als um das Central-Dogma jener Jahrhunderte, in welchem alle andern noch nahezu aufgehen. Der für die weitere Entwicklung entscheidendste Schritt war, wie wir sahen, im Evang. Johannis gethan worden, welches die Absolutheit des Christenthums als vollkommener, über jede niedere Stufe gleichsehr erhabener Weltreligion dadurch zum dogmatischen Ausdruck brachte, dass es die Person des Stifters als Erscheinung eines absoluten göttlichen Wesens, des Logos, auffasste. Ein definitiver Abschluss des Dogmas konnte diess unmöglich

Digitized by Google

sein. Das Interesse des reinen Monotheismus, welcher neben dem Einen wahren Gott keinen Nebengott dulden kann, und das des christlichen Bewusstseins, welches die Absolutheit seines eigenen Inhalts sich nur in einer absoluten verursachenden Persönlichkeit vorstellig zu machen vermochte, lagen hier mit einander in einem Konflikt, den die johanneische Unterordnung des Logos als eines Untergottes unter „den Gott" κατ' ἐξοχην nur höchst nothdürftig vermittelte, da bei einem derartigen Kompromiss immer beide Theile gleichwenig befriedigt sein können; man musste entweder zurück oder vorwärts gehen. Zurückgehen wollten die Monarchianer oder Unitarier, sogenannt wegen ihres Festhaltens am strengen Monotheismus. Der Logos, sagten sie, sei zwar identisch mit Gott und bezeichne die göttliche Offenbarungsthätigkeit, nicht aber dürfe er identificirt werden mit der geschichtlichen Person Jesu; vielmehr dürfe man in diesem letzteren nur eine der Erscheinungen oder Wirkungen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit sehen, ebensowie auch im heiligen Geist der Gemeinde diese Offenbarung fortgehend wirksam sei. So rationell diess war, so konnte es doch dem einmal eingeschlagenen Wege des kirchlichen Denkens nicht genügen, welches nun einmal den unendlichen Inhalt des geschichtlichen Christenthums nur in der Form einer in's Unendliche gesteigerten Person seines Stifters begreifen konnte. Die entgegengesetzte Richtung schlugen die Arianer ein: sie hielten zwar fest an der durch das Ev. Johannis eingeführten Identificirung des Logos mit Jesus, glaubten aber dafür im Interesse des Monotheismus den Logos-Christus von Gott streng unterscheiden und demselben soweit unterordnen zu müssen, dass man ihn nicht „gottgleich", sondern nur „gottähnlich" nennen und für das erste, aber doch zeitlich gewordene Geschöpf Gottes halten müsse. Hiegegen protestirte die Kirche gewiss mit vollstem Recht; denn ein solches halbgöttliches Mittelding zwischen Gott und Mensch entsprach weder dem rationalen Interesse wahrhaft geschichtlicher Betrachtungsweise, noch dem Bedürfniss des Glaubens nach einem absoluten Inhalt*);

*) Wenn neuere Theologen ihre Bedenken gegen das orthodoxe Trinitätsdogma durch Subordinatianismus beschwichtigen zu können meinen,

Digitized by Google

ja, sofern jenes halbgöttliche d. h. aber doch zuletzt: nichtgöttliche Wesen Gegenstand des Glaubens und der Verehrung gleichwie Gott selbst geworden wäre, hätte der Arianismus direkt in den heidnischen Polytheismus zurückgeführt, der eben auch untergeordnete Götterwesen verehrt; aus dieser inneren Verwandtschaft des Arianismus mit dem Polytheismus erklärt sich auch gewiss sein leichter Eingang und seine weite Verbreitung bei den damals in's römische Reich einbrechenden heidnischen Germanen. Im Gegensatz zu Monarchianismus und Arianismus wurde auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa das Dogma dahin festgestellt, dass der Logos-Christus ebensosehr eine von Gott unterschiedene Hypostase, als zugleich auch mit Gott schlechthin wesensgleich sei. Indem man später dasselbe auch auf den bisher mit dem Logos promiscue verwechselten heiligen Geist ausdehnte, bekam man die drei wesensgleichen Hypostasen oder Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens — die Trinität. Zu der Wesensgleichheit fügte endlich Augustin noch den letzten Schlussstein des Dogmas hinzu: die numerische Einheit der drei Personen; aber mit dieser seiner Vollendung war zugleich das Dogma seinem ursprünglichen christologischen Boden entnommen und zu einer rein theologischen Lehre geworden; die numerische Einheit hebt die persönliche Unterschiedenheit wieder auf und verwandelt sie in blosse Relationen innerhalb des einen Gottes; wie denn seit Augustin die Kirche stets die göttliche Trinität mit der Unterschiedenheit der menschlichen Bewusstseinsformen oder -Funktionen, wie memoria, intellectus, amor oder anderen, parallelisirt hat. In dieser ihrer höchsten Steigerung hört also die Trinität auf, eine Gefährdung des Monotheismus zu sein, indem sie vielmehr nur die lebendige

so erklärt sich diess nur aus einer auffallenden Verkennung der dogmatischen Werthe; soll einmal in die trinitarische Vorstellungsform der unendliche Inhalt der christlichen Frömmigkeit gefasst werden, so darf man nicht an jener Form durch mechanische Verkürzungen markten, wenn man nicht auch den unveräusserlichen Inhalt, dem sie zum Ausdruck dienen soll, verkümmern lassen will. Statt solcher halber Massregeln, die nach allen Seiten hin nur verderben, muss man die Lösung der Schwierigkeit in der wissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Form und eigentlichem Sinn und Inhalt des Dogmas suchen.

Digitized by Google

Persönlichkeit Gottes (den theistischen Gottesbegriff) in ihre Momente explicirt. Um so loser dagegen ist jetzt ihr Zusammenhang mit der Christologie, aus der sie anfänglich entsprungen ist; die Beziehung der zweiten Person der Trinität zur geschichtlichen Person des Stifters des Christenthums ist nach der streng logischen Konsequenz des trinitarischen Dogmas keine engere als die der andern Personen, denn auch hier, wie überall sonst, kann eben nur der eine untheilbare Gott das einige Subjekt der Offenbarung sein. Gerade also in dieser seiner strengsten augustinischen Fassung lässt das Trinitäts-Dogma einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Entstehung des Christenthums und der Person seines Stifters den freisten Spielraum. Es war die richtige Ahnung dessen, was die Kirche bewog, die wahre Menschheit des Erlösers neben dem Dasein einer wahren und unendlichen Gottesoffenbarung in ihm dogmatisch festzustellen. Wenn sie diess in den ungenügenden Kategorieen und Formeln ihrer Zeit auf eine das theoretische Bewusstsein wenig befriedigende Weise gethan hat, so hat sie damit der Folgezeit nicht verwehrt, sondern zur Pflicht gemacht, durch fortgesetzte treue Arbeit in immer tieferem Eindringen mit immer verbesserten Werkzeugen den ansich unveränderlichen, weil in sich vollkommenen Schatz des christlichen Glaubens an das Tageslicht der denkenden Erkenntniss herauszuheben.

* * *

Einen Beitrag zu dieser Arbeit möchte auch diese Schrift geliefert haben. Es sollte durch die Verbindung der philosophischen und der historischen Untersuchung gezeigt werden, dass die religiöse Anlage der Menschennatur keine andere vollkommene Erfüllung und Befriedigung finden konnte und gefunden hat, als sie in derjenigen Religion gegeben ist, welche die Schranke zwischen unendlichem und endlichem Geist aufgehoben hat in der freien Liebeseinheit des Vaters und des Kindes; es sollte gezeigt werden, dass in der vollkommenen Religion Jesu auch die vollendete Gottesoffenbarung gegeben

Digitized by Google

ist für alle Geschlechter und alle Zeiten der Menschheit. Aber eben um diess zur überzeugenden Erkenntniss zu erheben, durfte der mühsame Weg streng wissenschaftlicher, von allen Schranken vorausbestimmter Autorität freier Untersuchung nicht gemieden, nicht gescheut werden. Ergab es sich hiebei, dass Manches, was der unbefangenen Meinung der Mehrzahl der Christen als zum Wesen des Christenthums selbst gehörig erscheint, nur die Form und Vorstellungsweise desselben ist, brauchbar und nothwendig für die Zeit, die sie sich geschaffen, entbehrlicher für eine spätere, hemmend sogar für eine noch spätere Zeit: so dürfte in derselben wissenschaftlichen Methode, welche solche vermeintlichen Wunden schlägt, auch die Heilung derselben liegen. Zeigt sie uns doch, dass diese Formen keineswegs von Anfang und ohne Veränderung dem Christenthum zukamen; dass sie vielmehr erst allmählig und unter mannigfachen Umbildungen so geworden sind, wie wir sie jetzt haben! Lassen sich doch auch in diesem Bildungsprozess bei einigem genaueren Zusehen die verschiedenen mitwirkenden Faktoren so leicht noch unterscheiden: die psychologischen Motive, die Bedingtheit der Vorstellung durch örtlich und zeitlich gegebene Ideenkreise, die Zuthaten griechischer Philosophie und nicht am wenigsten auch die mitwirkenden Einflüsse äusserer geschichtlicher Umstände! Wenn wir in einem so mannigfach endlich Bedingten nicht die unendliche beseligende Kraft, in einem so mannigfach zeitlich Wechselnden nicht die ewige feste Wahrheit des christlichen Glaubens unmittelbar finden, sondern diess nur für das irdisch-zerbrechliche Gefäss des köstlichen Schatzes halten: könnte das eine Schädigung des Glaubens sein? ist es nicht vielmehr die kräftigste Sicherung desselben gegenüber den Zweifeln, die sich gerade nur über jenem Unwesentlichen und Vergänglichen erheben? Wir haben auf unserem Wege freier Forschung auch vor dem Ursprung des Christenthums und vor der Person seines Stifters nicht zaghaft Halt gemacht; und wahrlich dieser schwerste Abschnitt unseres Ganges durch die ganze Religionsgeschichte hat sich auch am reichsten gelohnt; von dieser höchsten Höhe der Religions- und Menschheitsgeschichte blickt das Auge des Geistes so frei und klar auf die Nebelgebilde menschlicher

Digitized by Google

Lehrmeinungen und Glaubenssatzungen herab, dass ihm die Lust, um solche zu zanken, für immer vergeht. Wie das fromme Gemüth der Menschheit in diesem Allerheiligsten zu seinem Frieden gekommen ist, so wird hier, wenn irgendwo, auch noch der Friede geschlossen werden zwischen Glauben und Wissen.

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweites Buch: Die Geschichte der Religion.

Seite

Einleitung . . . . . 3—61

Ansichten der Alten über Mythologie. Die Mythenerklärung von Heyne und Hermann. Hume: Ueber Entstehung des Polytheismus und Monotheismus. Hegel: Ueber die primitive Religion. Schelling's Philosophie der Mythologie. Resultat: Ideale und reale Faktoren der Urmythologie; deren gemeinsame Grundzüge und verschiedenartige Entwicklung. — Die Eintheilung der Religionen.

I. Theil: . . . . . 62—267

Das Heidenthum.

1. Abschnitt: . . . . . 62—107

Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit.

1. Kapitel: . . . . . 62—79

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.

Der babylonische Gestirndienst. Kosmogonie. Der syrische Baal-Adonis und Baal-Moloch, Aschera und Astarte. Der tyrische Melkarth und der lydische Sandon. Charakteristik der semit. Naturreligion. — Aegypter: Osiris und Isis. Lehre vom Jenseits. Thierkultus. Charakteristik.

2. Kapitel: . . . . . 79—102

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Arier am Indus und in Deutschland.

Digitized by Google

Seite

Indische Luft-, Licht- und Feuergottheiten. Der Kultus. Charakteristik. Lehre vom Jenseits. — Germanen: Der älteste Gott Zio, herabgesetzt zu Tyr. Wodan. Loki. Thor. Freyr und Freya. Balder. Die Götterdämmerung. Charakteristik.

Anhang zum 1. Abschnitt: 103—107

Fetischismus und Schamanismus.

2. Abschnitt: . . . . . 108—192

Religionen der kultivirten Natürlichkeit.

3. Kapitel: . . . . . 108—170

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Griechen und Römer.

Griechen: Verhältniss der pelasgischen Urmythen zur epischen Mythologie. Zeus. Pallas Athene. Apollo. Hermes. Dionysos. Poseidon. Hephästos und Prometheus. Dione, Demeter und Hera. Artemis. Hestia. Aphrodite. — Hesiod's Theogonie. Der Götterkrieg. Die natürliche Bestimmtheit der griechischen Götter und das Schicksal. — Das Heroenzeitalter und die Wirkung der Perserkriege. Die Dichter Pindar, Aeschylos, Sophokles. — Religionsphilosophie: Xenophanes. Sophisten. Sokrates. Plato. Aristoteles. Stoa. Hellenismus. — Der Kultus: Opfer und Gebet. Privat- und öffentlicher Kultus. Tempel. Priester. Feste. Allgemeiner Charakter. — Der Mysterienkult: Die eleusinischen Mysterien. Die Eschatologie. Die orphischen Mysterien. Bedeutung der Mysterien.

Römer: Jupiter. Juno. Minerva. Janus und Diana. Mars. Vesta. Einführung griechischer Götter. Die Genien und die Götter der Indigitamenta. Charakter des Kultus. Das Fatum.

4. Kapitel: . . . . . 171—192

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Religion der Chinesen.

Ursprüngliche Naturreligion. Kongfutse und Tschuhi. Die Metaphysik und Anthropologie. Die Moral im Allgemeinen und besonders in Bezug auf Familie und Staat. Die moralische Weltordnung. Charakteristik.

3. Abschnitt: . . . . . 193—267

Religionen des Uebernatürlichen.

Digitized by Google

Seite

5. Kapitel: . . . . . 193—245

Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus.

Entstehung des Brahma-Begriffs. Brahma und Atma. Die Emanation der Welt aus Brahma. Das Weltübel und die Seelenwanderung. Die Kastenordnung. Die Ascese. Antihierarchischer Charakter der Mystik. — Die Scholastik; positive Apologetik und Dogmatik; speculative Systeme: Das Vedanta- und das Sankjasystem.

Buddha. Sein Leben und seine Predigt. Humane Moral. Universalismus der Heilslehre. Die exoterische Moral und die esoterische Dogmatik. Uebel und Erlösung: Samsara und Nirwana. Verhältniss des Buddhismus zum Brahmanismus. Der nihilistische Charakter der Erlösungslehre. — Der geistliche Stand. Die spätere Dogmatik: Das Buddha-Dogma (Entstehung und Geschichte desselben) und die Buddha-Legende. Die Lehre von den Heiligen und den Himmeln. — Der Kultus: Bilder- und Reliquiendienst. Gebet. Feste. — Aeussere Geschichte: Blüthezeit unter König Açoka. Das grosse Koncil. Missionen.

Reaction des Brahmanismus: Vishnu und Çiva. Avataren des Vishnu. Steigerung der Ascese.

6. Kapitel: . . . . . 246—267

Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das Göttlich-gute: Religion des Zarathustra.

Naturreligion in Iran: Feuer-, Luft- und Lichtgötter. Natürliche Bedingungen des Fortschritts.— Zarathustra's Auftreten. Der neue Gottesglaube. Der gute Gott und die bösen Geister. Charakteristik dieser Religion. — Die spätere Dogmatik: Die alten Naturgötter und die Amschaspans. Der Dualismus der beiden Reiche. Die Schöpfung. Urstand und Sünde. Die Epochen der Welt- und Heilsgeschichte. Eschatologie. Die Moral.

II. Theil: . . . . . 268—490

Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt: . . . . . 268—350

Das Judenthum.

Digitized by Google

Seite

7. Kapitel: . . . . . 268—307

Die vormosaische Zeit und der Mosaismus.

Spuren eines ursprünglichen Polytheismus. Der Gottesglaube und der Kultus der Patriarchenzeit. — Moses und die Bildung des hebräischen Volksthums. Entstehung und Grundcharakter des Mosaismus. Bedeutung des mosaischen Gesetzes. Die Heiligkeit als Eigenschaft Gottes und als Forderung an Israel. Die Zehngebote. — Der Kultus: Kultusstätte in älterer und in späterer Zeit. Das Opfer. Die heiligen Zeiten. Das Priesterthum. — Bürgerliche Gesetze: Das Sabbath- und Jubeljahr. Leviratsehe. Erbtöchter. Die Familie. — Die Motive des mosaischen Gesetzes. Eschatologie.

8. Kapitel: . . . . . 307—350

Der Prophetismus.

Die alten Seher und die Propheten seit Samuel. Stellung des Prophetismus in den ersten Jahrhunderten der Königszeit und unter den Dynastieen Omri und Jehu; Elias und Elisa. Neues Stadium der Entwicklung der Propheten seit Jeroheam II.: Amos und Hosea in Israel, in Juda: Jesaias. — Jeremias. Hesekiel. Der babylonische Jesaias. — Einfluss des Prophetismus auf die religiöse Geschichtsschreibung und Lehrbildung: Die Bücher Samuelis und der Könige; das Buch der Richter. Das prophetische Gesetzbuch (Deuteronomium). Die prophetische Idealisirung der Patriarchenzeit. Die ideale Urgeschichte. — Persische Einflüsse: Engel und Teufel, Paradies, Sündenfall, Auferstehung.

Zusammenfassung der lehrhaften Ergebnisse des Prophetismus.

2. Abschnitt: . . . . . 351—400

Der Islam.

9. Kapitel: . . . . . 351—369

Der Stifter des Islam.

Vorislamische Religion der Araber. Die Hanyfe. — Die religiöse Entwicklung des Muhammed. Erste Erfolge seiner Predigt. Die Flucht nach Medina und die Gründung der Gemeinde. Verhältniss Muhammed's zu den Juden und den Christen. Sein persönlicher Charakter.

10. Kapitel: . . . . . 370—400

Das Dogma und die Mystik des Islam.

Digitized by Google

Seite

Die islamitischen Sekten, insbesondere die Motaziliten. Das Dogma vom Koran und von der Person des Propheten. Das Wesen Gottes (Nominalismus und Realismus). Die Prädestination. Die Eschatologie. — Die Entstehung und Ausbildung der Mystik. Der Sufismus und sein Verhältniss zum orthodoxen Islam (Charakteristik des letztern). Pantheistische Sekten. Der philosophische Sufismus des Sohrawardy und der poetische Sufismus des Dschelaleddin Rumi.

3. Abschnitt: . . . . . 400—490

Das Christenthum.

11. Kapitel: . . . . . 400—451

Die Himmelreichspredigt Jesu.

Das Judenthum zur Zeit Jesu. Pharisäer, Sadducäer, Essäer. Johannes der Täufer. Die anfängliche Predigt Jesu: Die bessere Gerechtigkeit. Die Gotteskindschaft. Gottes- und Nächstenliebe. Sünde und Erlösung. Freiheit der Gotteskinder in der Abhängigkeit von Gott. Freiheit von der Welt und harmloser Weltgenuss. Freiheit im Verhältniss zum Gesetz und zum jüdischen Partikularismus. — Der neue Begriff vom Himmelreich. Zweiseitigkeit desselben als daseienden und zukünftigen. — Der Messias als Menschensohn und als Gottessohn. — Beschränkung Jesu auf das geistige Mittel des Worts. Der Leidensgedanke. Die Wiederkunftsreden. Die Nähe der Parusie.

Zeitliche Entwicklung der Lehre Jesu. Ob das Messiasbewusstsein von Anfang da war? Allmählige Entstehung des Messiasbewusstseins. Zeit der Entstehung des Leidensgedankens. Der historische Kern der Versuchungsgeschichte.

12. Kapitel: . . . . . 451—490

Die Anfänge des christlichen Dogmas.

Der urchristliche Glaube an die baldige Parusie. Judaismus der Urgemeinde. — Paulus: Seine Bekehrung. Die Gnosis vom Kreuz Christi: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung, von der Sünde und dem Gesetz. Christologie. Die juridische und die mystische Heilslehre. Paulus und Jesus. — Der Judaismus des Paulus und der Paulinismus des Judenchristenthums. Die Christologie des Judenchristenthums. Die Steigerung der paulinischen Christologie. — Das Ev. Johannis: Die Logos-Christologie. Die Heilslehre verglichen mit der Jesu und Pauli. Die Eschatologie. — Die Gnosis. Der Montanismus. Kampf wider beide: Tradition und Episkopat. — Weitere Ausbildung des Dogmas von der Trinität.

Schluss.

Digitized by Google

Leipzig,

Druck von A. Th. Engelhardt.

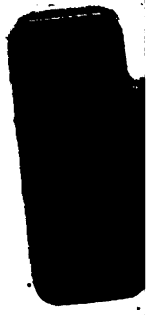
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Bound by
L Joshua

Digitized by Google

Digitized by Google